الفقه الإسلامى والعلاقات الدولية
" مدخل منهاجى "

د. عبد العزيز صقر

الفقه الإسلامي والعلاقات الدولية

" مدخل منهاجي "

تمهيد : مادة علم الفقه وموضوعه وهدفه ومنهجه :

ليس ثمة خلاف فى أن الإسلام لايعرف سوى إرادة شارعة واحدة هى الارادة الالهية، وأن هذه الارادة قد أودعت فى أصلين إثنين هما القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وأن وصف أمر ما بأنه "أصولى" أو "شرعى" معناه أنه يستمد الأساس الذى بنى عليه من القرآن والسنة باعتبارهما الأصل أو المصدر -بمعنى الإرادة الشارعة أو الخلاقة- ، وأن قواعد التعامل الدولى أو الخارجى - شأنها فى ذلك شأن قواعد التعامل الداخلى- إنما تستمد شرعيتها ومن ثم قوتها الإلزامية من ارتباطها لا بارادة الأفراد أو الدول أو المنظمات العالمية وإنما بتلك الإرادة الإلهية وحدها .

ولما كانت نصوص القرآن والسنة -كتعبير عن القواعد والأحكام الملزمة- كلية عامة لاتتطرق الى الدقائق والجزئيات ، ومتناهية لاتحكم كل الوقائع والأحداث غير المتناهية، وموضع جدل حول الكثير من موضوعاتها -كالمطلق والمقيد والعام والخاص والمحكم والمتشابه والمنسوخ والدلالة ومدى صحة الحديث وصدق الرواية وغير ذلك- فقد اقتضت الضرورة وجود علم تكون مادته تلك النصوص من جهة والوقائع من جهة أخرى ، وموضوعه النظر العقلى فى النصوص ومعرفة ماتتضمنه من أحكام والتعامل مع الوقائع التى لم يرد بصددها نص فى ضوء قواعد ومقاصد الشريعة ، وهدفه إيضاح الأحكام الشرعية والاجتهاد لضبط كل دقائق الحياة العملية المتجددة ومواجهة كل واقعة تجد مما يسمح فى النهاية بصياغة حياة الأمم وفقا لقيم الاسلام وتعاليمه ، ومنهجه فى كل ذلك التمثيل أو قياس الشبه والاستقراء والقياس .

مادة علم الفقه اذن -بمعنى الشيء الذى يهدف الى الكشف عن حقيقته وتفهم معناه- هى القرآن والسنة ومايصدر عنهما أو على هديهما من أحكام . أما موضوعه فهو النظر فى النص وبذل الوسع فى فهمه واستخراج الحكم منه أو استنباط حكم جديد لأمر مستحدث عند غياب النص من خلال عمليات التمثيل أو الاستقراء أو الاستدلال القياسى . وأما هدفه النهائى فهو الكشف عن ارادة الشارع كما تجسدت فى النص أو فى مواجهة المعطيات والحقائق والأوضاع التى تفرزها العلاقات والتفاعلات اليومية فى الداخل والخارج .

الفقه بهذا المعنى لايعدو أن يكون اجتهادا بشريا لايرقى الى مرتبة المصدر للأحكام ولايعبر بذاته عن الارادة الشارعة أو الخلاقة وإن كانت هذه الإرادة هى مادته وموضع عنايته . رغم ذلك فإن الرأى الفقهى ليس رأيا منفلتا ولكنه يدور فى فلك النصوص ويفترض الإحاطة بالمصادر والمقاصد ويفتقد حجيته إن هو تحرر من هذا الإرتباط . ولعل هذه الصلة الوثيقة للفقه بالأصول هى التى اوحت لكثير من الدارسين بمعالجة الفقه ضمن أبحاث الأصول واعتباره أحد مصادر التشريع التى تسمو على الجدل ، وليس كذلك .

المشكلة الأولى فى التعامل مع الفقه إذن هى فى تصنيفه تحت مسمى الفكر باعتباره رأيا ، أو ادراجه تحت مسمى الأصول من زاوية أنه يعنى باستنباط الأحكام من القرآن والسنة - باعتبارهما الأصل أو المصدر- أو بالقياس عليهما ، وهى مشكلة جد خطيرة إذ يترتب عليها الحديث فى حجية المعطيات الفقهية ومدى قوتها الالزامية .

سبق وذكرنا أن أصل الأحكام ومصدرها وأساس قوتها الالزامية هو القرآن والسنة المعبران وحدهما عن إرادة الشارع ، وأن وظيفة الفقه هى تخريج أو استنباط هذه الأحكام من مصدرها أو القياس عليها فيما يجد من حالات . ولاشك أن عملية التخريج أو الاستنباط هذه هى فى النهاية اجتهاد بشرى معرض للخطأ إذ يبنى على الظن كما يتأثر بالعديد من العوامل النفسية والعاطفية والاجتماعية والسياسية والدينية والمنهجية وغيرها .

هذه هى الفرضية الأولية التى ينطلق منها هذا البحث والتى سنحاول فى الصفحات التالية أن نبرهن على مدى صحتها بالافادة بمعطيات ومناهج العلوم السيكولوجية والابستمولوجية والسوسيولوجية التى تسمح بالتوغل فى علم الفقه من الداخل والتعرف على المؤثرات الداخلية - المنهجية والنفسية والعاطفية - التى تحكمت فى نشأته وتطوره من جهة ، ثم بالنظر اليه من الخارج لاكتشاف متغيرات البيئة الخارجية بمعنى العوامل الإجتماعية والسياسية والدينية التى خضع لها علم الفقه وتأثرت بها معطياته من جهة أخرى ، وبهدف تقديم بناء تجريدى يوضح حقيقة العلاقة بين الفقه والأصول والواقع برجاء الانتفاع به فى فهم وتفسير المنظور الفقهى التقليدى لموضوع العلاقات الخارجية من جهة وفى التوصل لصياغة فقه إسلامي معاصر فى العلاقات الدولية فى ضوء التفاعلات والأوضاع الحاضرة من جهة أخرى ، ثم فى محاولة تقديم حلول فقهية تقديرية تستشرف المستقبل وتهيىء الأمة الاسلامية لكل الاحتمالات الممكنة من جهة ثالثة

بناء الفقه على الظن وأثر ذلك على المعطيات الفقهية :

ذهب فريق من المحققين الى أن الفقه يبنى على الظن حتى أنهم قالوا إن معطيات الفقه كلها ظنون وأنها -كأخبار الآحاد - لاتوجب عملا لذواتها وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل وهى الأدلة القاطعة على وجوب العمل [1] . وقد أبرز البعض هذه المسألة حين عرف الاجتهاد الفقهى بأنه "استفراغ الجهد أو بذل الوسع فى تحصيل الظن بالحكم" وهو قول الأمدى وابن بدران وابن السبكى وابن الحاجب وابن الهمام والبهارى وغيرهم [2] . والمدقق فى أقوال الفقهاء

---

(١) إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان في أصول الفقه (الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة ، ١٣٩٩هـ) ج ١/ص ٨٥ .

(٢) سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام (بيروت : درا الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ج٤ / ص٣٩٦ ؛ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري : أدب المفتي والمستفتي ، تحقيق د. موفق بن عبد الله بن عبد القادر (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٦) ص٢٦ ؛ د. نادية شريف العمري : إجتهاد

أصحاب المذاهب لابد وأن يقف على اعترافاتهم بأن اقوالهم آراء وأن من خالفهم بأحسن منها قبلوه منه ، ونهيهم عن تقليدهم بدون معرفة الدليل أو التمسك بقولهم إن هو خالف الدليل ، وهى اعترافات تعكس مدى إدراك الفقهاء لحقيقة أن كافة المناهج المستخدمة فى تخريج الأحكام -كما سيأتى- لاتؤدى منطقيا إلا الى نتائج ترجيحية احتمالية . فقياس الشبه هو مجرد ظن فى المماثلة . والاستقراء يقود الى نتيجة ظنية لعدم استغراق شتى الحالات التى تنتمى الى نوع الحالات المحدودة التى خضعت للملاحظة فى النتيجة . بل وحتى الاستدلال القياسى الذى يعده البعض أعلى مراتب اليقين لايشكل هو الآخر برهانا يقينيا وإنما يقود الى نتائج ظنية لأن الأساس فى القياس هو الاستقراء الذى يفيد الظن [1] . ولعل هذا يفسر لماذا رفض الامام مالك طلب الخليفة أبى جعفر المنصور بتعميم كتابه "الموطأ" وجمع الناس عليه وقال له "ماينبغى لك يا أمير المؤمنين أن تحمل الناس على قول رجل واحد يخطىء ويصيب" ، ولماذا قال ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦م) "التقليد حرام ولايحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان " [2] .

وفى كل ذلك رد على من قال لايجوز للمقلد الاعتماد على الكتاب والسنة ومذاهب الصحابة وأن ذلك يفرض عليه ألا يعمل بالدليل -آية أو حديث-اذا لم يأخذ بذلك إمامه بحجة أن إمامة لم يترك الأخذ به الا لنسخ أو معارض،وهو قول الامام عليش [3] .

ويترتب على تعريف الفقه بأنه رأى التسليم بحتمية اختلاف الفقهاء كنتيجة منطقية لاختلاف مداركهم وانظارهم من ناحية ولحرية الرأى والاجتهاد التى كفلها الاسلام من ناحية اخرى . وهكذا أصبح الاختلاف بين الفقهاء ظاهرة يتميز بها الفقه الإسلامى وقد صنف فيه كثير من

الرسول (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥) ص٢٧ ، ٢٩ ؛ هاني فحص : ملاحظات في المنهج (بيروت : دار مكتبة الصفاء الإسلام ، ١٩٨٧) ص١٠٥ .

(١) تفسير ذلك أن القياس يعتمد على مقدمة كلية ، وكل مقدمة كلية أو عامة تحصل بعد فحص أو اختبار بعض جزئياتها أو حالاتها بالنظر إلى أنها تكون عادة غير متناهية الحالات ، أى أنها تحصل بعد إعمال الاستقراء الناقص الذي لايفيد إلا الظن .
راجع حول ذلك : محمد رضا المظفر : المنطق (بيروت . دار التعارف للمطبوعات ، ١٩٨٥) ص ص٢٦٤-٢٦٥

(٢) مالك بن أنس . الموطأ - رواية محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة : المكتبة العلمية ، الطبعة الثانية ، د. ت) ص ١٣ ؛ محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد : الطبقات الكبرى ، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠) ج٥ / ص٤٦٨ ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، (بدون بيانات عن بلد أو دار أو تاريخ النشر) ج٢/ص١٨١ ؛ ابن حزم الاندلسي : النبذة الكافية في أحكام أصول الدين ، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ص٧٠؛ عبد الغني الدقر : الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر (دمشق: دار القلم ، ١٩٨٧) ص ص٢١٥ -٢٢٢ ؛ عبد الله محمد الصويعي : إجتهاد الرسول وبعض الصحابة (طرابلس ليبيا : المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، ١٩٨٦) ص٧٢ .

(٣) راجع تفاصيل هذا الرأى في محمد بن قاسم القادري الحسيني الفاسي : رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام ، دراسة وتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٨٥) ص٧٩

العلماء ومن ذلك كتاب أبي يوسف في "اختلاف ابي حنيفة وابن أبي ليلى" ، وكتاب محمد بن شجاع الثلجي في "اختلاف يعقوب وزفر" ، وكتاب الطحاوي في "اختلاف الفقهاء" وكتاب ابن المنذر "الأشراف في الخلاف" وكتاب ابن جرير الطبري "اختلاف الفقهاء" وغيرهم. ولاشك أن هذا الاختلاف كانت له آثاره السلبية على المعطيات الفقهية . ويكفي أن نشير الى المذاهب العديدة التي تنازعت التخريجات الفقهية والتي قادت في بعض الأحيان الى فوضى تشريعية كما حدث في بغداد في عصر ابن المقفع مما دعاه لوضع "رسالة الصحابة" ليطلب من الخليفة التدخل لوضع حد للإضطراب التشريعي الناتج عن الاحتكام لأكثر من مذهب فقهي واحد [1] . بل وتكفي نظرة أولية على كتاب الجهاد من كتاب اختلاف الفقهاء للطبري للوقوف على مدى الصعوبة التي يمكن أن تواجه كل من يحاول بناء قانون الجهاد في الإسلام انطلاقا من المعطيات الفقهية المختلفة وأحيانا المتضادة . ليس هذا فحسب بل ان كبار الفقهاء قد ترددوا في المسألة الواحدة واختلفت أقوالهم وأصدروا فيها حكمين متناقضين، وهو مايعرف بتعارض الظنون. وقد اعترف الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) بتردده وأعلن رجوعه عن أقواله القديمة واستقرار رأيه على قول واحد . رغم ذلك فقد اعترف تلامذته بأن التردد لايزال في بعض المسائل وقد حددوا منها ثماني عشرة مسألة [2] . هذه الظاهرة تبدو أكثر وضوحا في فقه ابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) الذي نقل عنه الرواة أكثر من قول في المسألة الواحدة والذي قيل أنه نهى عن كتابة فقهه بسبب أنه كان كثير العدول عن رأيه إن تبين له ماهو أصح منه [3] . كما أن هذا التردد مشهور أيضا في مذهب أبي حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) بينه وبين صاحبيه أبي يوسف (١١٣-١٨٢هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (١٣٢-١٨٩هـ) ، فقد يكون لثلاثتهم ثلاثة أقوال أو قولان في المسألة الواحدة. وكتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى لأبي يوسف حافل بالأمثلة الدالة على ذلك [4] .

وسوف نرى كيف أن المجتهدين من الصحابة أنفسهم اختلفوا وتباينت آراؤهم حول العديد من القضايا من بينها قضايا تتعلق بالعلاقات الخارجية وقد صنف أبو حنيفة كتابا في "اختلاف الصحابة" [5] .

---

(١) د. حامد ربيع : محاضرات في النظرية السياسية (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٧٨-١٩٧٩) ص١٧٠.

(٢) راجع حول ذلك : إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٢/ ١٣٦٦ ؛ عبد الغني المقر : مرجع سابق ، ص١٥٣-١٥٤؛ د. سالم علي الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي (القاهرة : مطابع الاهرام التجارية ، ١٩٧٨) ج٢/ ص٢٧٠.

(٣) نفس المرجع السابق ، ٢/٢٦٩ - ٢٧٠؛ مناع القطان : التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا (القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٧٦) ص ٢٤٧ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة (القاهرة: كتاب اليوم ، ١٩٨٣) ص١٧٥.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الانصاري : اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى ، تصحيح وتعليق أبو الوفا الأفغاني (القاهرة : مطبعة الوفاء ، ١٣٥٧هـ) . وراجع أيضا د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ٢/ص ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٥) أبو يوسف : مرجع سابق ،ص ٣ .

والخلاصة ان الاختلاف بين المجتهدين ليس استثناء ولانادر الحدوث ولامذموما ولكنه ظاهرة تفرضها طبيعة عملية الاجتهاد ذاتها من حيث هى نظر عقلى . وقد أجمع المسلمون منذ عهد الصحابة وحتى الآن على أن الاختلاف فى استنباط فروع الدين ليس منهيا عنه [1] ، وكيف يُنهَى عنه وقد اعترف الله به فى قوله ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول﴾ (النساء/٥٩)، كما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم المصيب من المجتهدين بأجرين والمخطىء منهم بأجر واحد .

على أن تعريف الفقه بأنه نظر عقلى يبنى على الظن ويفترض الاختلاف لايعنى انقطاع صلة الفقه بالمصادر الشارعة كما يدعى ذلك البعض من أمثال المستشرق جوزيف شاخت [2] . ومن جانب آخر فاننا لانؤيد وجهة النظر الأخرى التى ترد الفقه كله الى هذه المصادر .واذا كنا نرفض الارتفاع بالفقه الى مرتبة الأصول ولانؤمن بعصمة الفقهاء أو بقدسية آرائهم ، فاننا أيضا لانعتبر الرأى الفقهى مجرد نظر عقلى منقطع الصلة بأصول الدين ، ذلك أن آراء الفقهاء المجتهدين تتميز عن آراء غيرهم بارتباطها بالقواعد والمقاصد الشرعية وبصدورها بعد طول فكر وتأمل وتمحيص فى نصوص القرآن والسنة ، كما أن الفقهاء أنفسهم لايصلون الى هذه المرتبة الا بعد أن يعدوا أنفسهم لها وتتحقق شروطها فيهم وأهمها العقل والرشد والعدالة والعلم بمدارك الأحكام من أدلة ولغة وتفسير وأسباب نزول القرآن والناسخ والمنسوخ وقواعد مصطلح الحديث وفهم مقاصد الشريعة وغير ذلك [3] . ومن جانب آخر فان للفقه وظيفة مزدوجة : استخراج الحكم من النص من جهة ، واستنباط حكم لواقعة جديدة لايحكمها نص من جهة أخرى . بهذا المعنى فإن للفقه شقين : شق نقلى يقتصر دوره على طلب الأحكام من مصدرها، وشق عقلى يهدف الى استنباط أحكام جديدة فى اطار الشرع ، الأول أقرب الى الأصول واليقين ، والثانى يغلب عليه النظر والظن . الأول كلى خاص بالقواعد العامة للشريعة والثانى فرعى يتعلق بتفاصيل المعاملات اليومية . الأول متناه والثانى غير متناه . الأول يتسم بقدر من الثبات والاستقلال والثانى يغلب

---

(١) سعدي أبو حبيب : موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (قطر : دار إحياء التراث الإسلامي ، ١٩٨٥) ، ١/ ٤٦ .

(٢) راجع التفاصيل والمصادر في . د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي (الكويت : حوليات كلية الآداب . الحولية الثمنة . الرسالة ٤٤، ٨٦-١٩٨٧)، ص٣١ . قارن : شاخت وبوزورث : تراث الإسلام ، القسم الثالث ، ترجمة د.حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد (الكويت : عالم المعرفة ، العدد ١٢، ديسمبر ١٩٧٨) ، ص ص ١٠، ١٦ .

(٣) حول شروط الاجتهاد راجع : السيوطي : تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد ، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية : دار الدعوة ، ١٩٨٣) ، ص ص ٣٨ ـ ٥٠ ؛ ابن حزم : الأحكام في أصول الفقه (القاهرة : دار الحديث ، ١٩٨٤) ، ٥/ ١١٥ وما بعدها ؛ الآمدي : مرجع سابق، ٤/ ٣٩٧ ؛ ابن الصلاح الشهرزوري . مرجع سابق ، ص٨٥ ؛ عبد الله الصويعي : مرجع سابق، ص ص ٤٤- ٤٨ ، د. نادية شريف العمري : مرجع سابق ، ص٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (القاهرة . دار الكتاب الجامعي ، ١٩٧٨)، ص١١.

عليه طابع التطور والتبعية . الأول يفترض قدرا من الاتفاق والثانى يفترض الاختلاف القائم على اختلاف الظروف والأعراف وطرق الاستنباط العقلية. الأول مجرد عن الزمان والمكان والثانى مرتبط بهما . الأول يفرز تشريع مصادر أى مبنى على أسس شرعية والثانى ينتج آراء فقهية مبنية على أدلة عقلية وأسس واقعية فى ضوء القواعد الشرعية العامة . وباتحاد الشقين معا نحصل على الأسس الشرعية والواقعية للأحكام وهذا هو الهدف النهائى لعلم الفقه .

المؤثرات النفسية والعاطفية فى المعطيات الفقهية :

اذا كنا قد رأينا أن نستشهد بأقوال المجتهدين من الصحابة والفقهاء فى سياق عرضنا للمنظور الأصولى للعلاقات الخارجية انطلاقا من هذه الصلة العضوية بين الفقه -أو على الأقل شق منه- والمصادر الشارعة ، فإننا نتحفظ بشدة إزاء تلك الآراء التى صدرت عنهم كرد فعل لمؤثر عاطفى فرض عليهم التحيز مع أو ضد طرف من الأطراف المتصارعة ، وهنا تبرز المشكلة الثانية فى التعامل مع التراث الفقهى الإسلامى وهى صعوبة قياس حجم هذا المؤثر العاطفى فى المعطى الفقهى الأمر الذى لانملك إزاءه سوى محاولة الاقتراب من حياة الفقيه وتتبع أصله وموضع نشأته وموقعه من السلطة ومعتقداته ومعتقدات من تلقى عنهم العلم ثم التعرف على تاريخية الآراء الفقهية وذلك بربطها بالأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية التى عاشها الفقيه وتحديد موقفه -كفرد- منها ومدى انعكاس هذا الموقف على آرائه وتفريعاته الفقهية . وعلى سبيل المثال هل كان الدافع الحقيقى لخروج عائشة -رضى ا لله عنها- على على بن أبى طالب -رضى ا لله عنه- هو الثأر لعثمان بن عفان والقصاص من قاتليه أم أنها كانت متأثرة بحادث الإفك (سنة ٦هـ) وقول على للرسول صلى ا لله عليه وسلم "إن النساء لكثير " [١] ؟ وهل كان لأصل أبى حنيفة الفارسى أثر فى إفتائه بجواز قراءة القرآن بالفارسية وجواز افتتاح الصلاة بها لمن يقدر على قول "ا لله أكبر" بالعربية خلافا لمالك والشافعى [٢] ؟ . وهل كان لانتمائه الى طائفة المرجئة -كما ذكر ذلك عنه أبو الحسن الأشعرى- أثره فى تعبير فقهه عن بعض قواعد الإرجاء كالمسالمة والتسامح واتخاذ موقف سلبى أو محايد إزاء السلطة السياسية [٣] ؟ وهل كان لتفقهه على فقهاء آل

---

(١) راجع ابن هشام : السيرة النبوية ، تقديم وتعليق وضبط طه عبد الرءوف سعد (القاهرة : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٩٧٨) ٣/ ١٩١؛ ابن كثير : البداية والنهاية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٨٨) ، ٧/ ١٣١ ومابعدها؛ عبد الحسين شرف الدين الموسوى : النص والاجتهاد (بيروت : مؤسسة الأعلمى ، ١٩٦٦) ،ص ٢٩٣-٣١٦، إسماعيل الكيلاني : لماذا يزيفون التاريخ ويعبثون بالحقائق (بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٧) ، ص ١٧٩؛ د محمد الطيب النجار : بين علي وعائشة ، في: د. محمد عمارة وآخرين : علي بن أبي طالب ـ نظرة عصرية جديدة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨) ص٨٧.

(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام (بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٩) ، ص٢٥٠.

(٣) د. حامد ربيع : مرجع سابق ، ص٢٩٠، ٢٩٤ .

البيت وتتلمذه على الامام الشيعي جعفر الصادق - الامام السادس فى سلسلة الأئمة الاثنى عشر على مذهب الامامية- علاقة بموقفه المؤيد لآل البيت ضد حكم الأمويين والعباسيين ؟

وقد ذهب البعض إلى أن المشاعر العاطفية تجاه على بن أبى طالب والعلويين قد تسللت الى التحليلات والمواقف الفقهية لكبار الأئمة الذين لم يقدروا على كبت هذه المشاعر الى حد اتهام بعضهم -كأبى حنيفة والشافعى - بالتشيع ومناصرة العلويين والخروج معهم على الدولة ، واتهام البعض الآخر -كمالك وابن حزم الاندلسى- بمعاداة على بن أبى طالب وتقديم عثمان بن عفان عليه وموالاة الأمويين (١) . وقد كانت هذه المشاعر - عند هؤلاء - وراء المحن التى تعرض لها الفقهاء كما أنها خلفت -فى رأيهم- بعض الآراء والمواقف الفقهية التى لاتخلو من التحيز والتأثر بالعاطفة فيما يتعلق بالتعامل مع السلطة السياسية . وقد ذكروا بهذا الخصوص مجموعة من المواقف. ونحن إذ نذكرها لانستبعد أن تكون صادرة عن تقديرات فقهية أو عن ميول عاطفية. فقد مال أبو حنيفة الى جانب العلويين فى ثورتهم على الأمويين والعباسيين وأيد خروج زيد بن على بن زين العابدين - أحد الأئمة الاثنى عشر فى مذهب الإمامية- على هشام بن عبد الملك عام ١٢١هـ .

ولما أقعده المرض عن الخروج معه أرسل اليه بثلاثين ألف درهم وحث الناس على نصره. كما أيد خروج ابراهيم بن عبد الله بن حسن بالبصرة عام ١٤٤هـ على الخليفة المنصور ، وكان يجاهر فى أمره ويحث الناس على الخروج معه ويعتبر من قتل ممن خرج معه كمن قتل يوم بدر . وقد رفض أبو حنيفة أن يلى القضاء فى العهدين الأموى والعباسى - ونال من الأذى بسبب ذلك مانال (٢) ، كما دأب أبو حنيفة على معارضة كلا الحكمين والإفتاء بما يخالف مصالح الخلفاء ومن ذلك قوله إن الأسلوب الوحيد لإقامة الخلافة هو المبايعة الحرة ورفضه كل خلافة تقوم على الوراثة أو الوصاية أو القوة.

ويمكن الإشارة للتدليل على الطابع العاطفى لهذه الآراء والمواقف الى أن أصحاب أبى حنيفة كانوا على العكس من ذلك يعبرون عن مصالح الدولة العباسية ولايجدون حرجا فى التعامل معها

---

(١) راجع أحمد بن عبد الله الاصفهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت : دار الفكر، د . ت) ، ٩/ ٧١ ، ٨٥ ؛ محمد بن أدريس الشافعي : الأم ، مع مختصر المزني (بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٣) ١/٨-٩ ؛ محمد بن علوى بن عباس المالكي الحسني : مالك بن أنس (القاهرة : مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٨١) ، ص ١٠٤، عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص١٥١ ، مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢٣٢ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص١٤٤، ٢٨٤ - ٢٨٦

(٢) أبى أبوحنيفة أن يلي قضاء الكوفة أيام مروان الجعدي فضربه ابن هبيرة اكثر من مائة سوط كما أبى أن يلي قضاء بغداد أيام الخليفة المنصور العباسي فحلف عليه ليفعلن فحلف أبو حنيفة ألا يفعل فحبس وقيل ضرب وقيل مات في الحبس لرفضه ولاية القضاء وقيل أن المنصور سقاه سما لقيامه مع ابراهيم بن عبد الله فمات بسبب ذلك . وقيل غير ذلك . على أى حال فقد مات في الحبس كما أكد ذلك ابن خلكان .

أو فى ولاية القضاء . فقد ولى أبو يوسف القضاء فى عهد المهدى وابنيه الهادى والرشيد وهو أول من دعى بقاضى القضاة وكان اليه تولية القضاة شرقا وغربا . كما ولى ابن الحسن الشيبانى القضاء بالرقة أيام الرشيد ثم بالرى وعرف أيضا بقاضى القضاة ، وكان الرشيد يصدر عن رأيهما ويتفقه بقولهما . وكذلك فعل زفر بن الهذيل (ت ١٥٨هـ) إذ تولى قضاء البصرة فى حياة أبى حنيفة . وهكذا كان أصحاب أبى حنيفة -كما قال ابن خلدون- صحابة الخلفاء من بنى العباس [(١)] . إلا إنه من ناحية أخرى يمكن تفسير هذا الاختلاف على أنه اختلاف فى التقدير الفقهى بدليل اختلافهم مع أبى حنيفة فى كثير من القضايا الأخرى .

وقد اختلف المؤرخون فى سبب محنة الامام مالك (٩٣- ١٧٩هـ) التى تعرض فيها للضرب والتعذيب حتى كاد يخلع كتفاه ، فقيل أن سبب ذلك أنه كان يقدم عثمان على على فكاد له الطالبيون حتى ضرب [(٢)] . وقيل أنه لما ولى جعفر بن سليمان على المدينة قيل له إن مالكا لايرى صحة بيعته وأنه يأخذ بحديث رواه عن ثابت الأحنف فى طلاق المكره أنه لايجوز فغضب جعفر فأمر بضربه بالسياط ومدت يده حتى انخلع كتفاه . وقيل أنه كان يحدث بحديث (ليس على مستكره طلاق) فى وقت خروج محمد بن عبد الله بن الحسن - العلوى - بالمدينة على حكم أبى جعفر المنصور وهو مايعنى أنه أفتى بأن بيعة أبى جعفر لاتلزم لأنها على الاكراه قياسا على الحديث الذى لايجيز طلاق المكره . وقيل أنه كان يؤيد خروج محمد بن عبد الله بن حسن على المنصور سنة ١٤٤هـ [(٣)] .

أما الشافعى فقد شاع عنه حبه لآل البيت . وقد انطلق فى صياغته لأحكام قتال أهل البغى من قناعته بأن الإمام على كان أحق بالخلافة من معاوية ، وبأن معاوية كان باغياً وبأن علياً كان على حق فى قتاله لمعاوية وجنده ، بل وقد استمد الشافعى أحكام قتال أهل البغى من سيرة الامام

---

(١) حول علاقة أبى حنيفة وأصحابه بالسلطة راجع : أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب (القاهرة : دار الفكر ، ١٩٧٩) ، ١/ ١٥٩ ، ٢١٤،٢٢٨،٢٦١، ٢٩٨، ٢٩٩ ، ٣٢٢، ٣٢٣؛ ابن خلدون : المقدمة. (بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦) ، ص٤٤٨ ؛ مالك بن أنس : الموطأ ، مرجع سابق ، ص٢٢ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٨٧/١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني . حلية الأولياء. مرجع سابق ، ٨٥/٩ ، أحمد عطية الله : حوليات الاسلام (القاهرة : دار التراث، ١٩٨٠) ، ١٦٢/١ ، ٢٠٠ ؛ د. حامد ربيع : مرجع سابق ، ص ص٢٨٧ - ٢٩٠؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ص٢٠٤ ،٢٠٦ ؛ د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ١/ص ص٦١ -٦٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : مرجع سابق ، ص١٥٩ ؛ د. مصطفى كمال وصفي : أثر الفتنة في الحياة السياسية الإسلامية ، في : د. محمد عمارة وآخرين : مرجع سابق، ص١٤٨ .

(٢) محمد بن علوي بن عباس . مرجع سابق ، ص٨٨.

(٣) راجع حول ذلك . نفس المرجع السابق ، ص ص٨٧-٨٨ ؛ عبد الحي بن العماد . شذرات الذهب، مرجع سابق ١/ص ص٢١٤ ، ٢٩٠ ؛ ابن سعد : الطبقات الكبرى ، مرجع سابق ، ٤٦٨/٥ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢١٧ ؛ د.مصطفى كمال وصفي : مرجع سابق، ص١٤٨

على فى معركتى صفين والجمل -باعتبارهما أول حرب أهلية فى الإسلام - فلا يقتل أسيرهم ولامدبرهم ولاتغنم من أموالهم الا أدوات الحرب ... إلخ- وقد رمى الشافعى بأنه رافضى ومتشيع للعلويين الخارجين على الدولة العباسية بل واتهم عام ١٨٤هـ برئاسته للعلويين فى اليمن ومبايعته لامامهم عبد الله بن الحسن المثنى على الثورة على حكم هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ) حتى طلبه الخليفة فى بغداد لقتله بسبب ذلك مع تسعة من العلويين المتهمين أيضا بالخروج على الخلافة ، ولولا بلاغة الشافعى وتبرؤه أمام الرشيد مما نسب اليه [١] - وماقيل عن شفاعة محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة -لكان الشافعى قد لحق بأصحابه التسعة الذين ضربت أعناقهم جميعا[٢] .

وقد تأثر أحمد بن حنبل بالشافعى فبنى آراءه فى قتال أهل البغى على أساس أن موقف وسيرة على بن أبى طالب هما التعبير عن المثالية الإسلامية وأن موقف وسيرة معاوية بن أبى سفيان يعبران عن وضع أهل البغى الذين يجب قتالهم وتجاهل سيرتهم فى القتال عند تأصيل الأحكام . وقد عوتب الامام أحمد فى ذلك فقال "وهل أبتلى أحد بقتال أهل البغى قبل أمير المؤمنين على بن أبى طالب " [٣] . رغم ذلك فقد عاصر الامام أحمد الحرب الأهلية التى دارت بين الأمين والمأمون (١٩٤-١٩٨هـ) الا أنه لم يتناولها بالتأصيل و لم يحدد موقفه منها.

يأتى ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ) ليخرج على هذه التقاليد : فلا هو أدان معاوية بالبغى ولا اتخذ أحكام قتال أهل البغى من سيرة وسلوك على بن أبى طالب مع معاوية وجنده. والذى يبدو من فارق بينه وبين من سبقه من الفقهاء انه كان من أسرة تنتمى لبنى أمية وأن أباه - أبو عمر أحمد بن سعيد (ت٤٠٢هـ) - كان وزيرا للحاجب المنصور بن أبى عامر وابنه المظفر كما عمل هو وزيرا للمستظهر با لله عبد الرحمن بن هشام والمعتد با لله هشام بن محمد بن عبد الملك فضلا عن ولايته للقضاء . وانطلاقا من هذا الولاء لبنى أمية كان ابن حزم يدعو لانبعاث الحكم الأموى

---

(١) كان مما قاله الشافعي للرشيد : (يا أمير المؤمنين لست بطالبي ولا علوى وإنما أدخلت في القوم بغيا .) و(لقد أملك المبلغ فيما بعثك به ..) و(يا أمير المؤمنين ما تقول في رجلين أحدهما يراني أخاه والآخر يراني عبده . أيهما أحب إلى ؟ قال الرشيد : الذي يراك أخاه . قال الشافعي: فذاك أنت يا أمير المؤمنين . قال الرشيد : كيف ذاك . قال الشافعي : يا أمير المؤمنين إنكم ولد العباس وهو - يعني العلويين - ولد علي ونحن بنو المطلب فأنتم ولد العباس تروننا أخوتكم وهم يروننا عبيدهم ..) علاوة على عبارات المديح من قبيل قوله (أنت ابن عم رسول الله الذاب عن دينه المحامي عن ملته ..)

(٢) حول الشافعي وعلاقته بالعلويين وموقف الرشيد راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١/٨-١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩/٧١، ٨٥ ؛ عبد الحي بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ١/٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٨ ؛ مناع القطان: مرجع سابق، ص ص ٢٢٦ ، ٢٣٢؛ عبد الرحمن الشرقاوي: مرجع سابق ، ص ص١٤٤-١٤٦، ١٦٦، ١٨٧-١٨٩ ؛ أحمد الشرباصي : الأئمة الأربعة (القاهرة: كتب الهلال ، ١٩٦٤) ص١٥٥،١٨٦ .

(٣) راجع : مناع القطان، مرجع سابق، ص٢١٧؛ عبد الرحمن الشرقاوي: مرجعة سابق، ص١٨٩ .

بعد سقوطه فى الاندلس عقب الفتنة (٣٩٩- ٤٢٢هـ) ودخول الأندلس فى عصر الطوائف وقد اعتقل ونفى بسبب ذلك[1] .

والخلاصة أنه إذا كان الفقه التقليدى قد تبلور خلال هذه الفترة التى تلت مقتل علـى بن أبى طالب وقيام حكم بنى أمية ثم بنى العباس ، فان أى محاولة للتعرف علـى دلالـة للمعطيات الفقهيـة وبصفة خاصة المرتبطة بظاهرة السلطة يجب ألا تغفل عن أثر العامل النفسى والعـاطفى فـى تفـاعل الفقيه مع المشكلة السياسية الكبرى التى ترتبت علـى الفتنـة ومـا أعقبهـا مـن أحـداث وصراعـات وانقسامات ، وليس ماذكرناه سوى بعض النماذج ذات الدلالة فى هذا الشأن .

وبطبيعة الحال فإن النماذج التى ذكرناها آنفاً قد تكون تعبـيراً عـن مواقـف إجتهاديـة عقلانيـة أُسيء تفسيرها لأنها صادفت تطابقـاً مـع مواقـف إجتهاديـة مـن السـلطة بحكـم كونهـم أفـراداً - مواطنين- يتفاعلون مع ظاهرة السلطة سلباً أو إيجاباً . إلا أنه لنفس السبب أيضـا يتعـين البحـث عن أثر العامل العاطفى فى التقريرات الفقهية ، إن كان ثمة أثر .

علاقة الفقهاء بالسلطة : صورها وآثارها :

لم تخضع العلاقة بين الفقه والسياسة فقط لتأثير العوامل الذاتية بل أنها خضعت أيضـا لمجموعـة من العوامل الخارجية التى تملك استقلاليتها عن شعور الفقيه وعواطفه الباطنة وفى مقدمتها العوامل السياسية والدينية (المذهبية) . فقد جاء عصر الفقهاء -كما أسلفنا- بعد فترة الخلافـات السياسـية التى أعقبت مقتل عثمان ثم الصراع بين على ومعاوية والذى انتهى بمقتل على وانقسـام المسـلمين الى جماعة وخوارج وشيعة ومرجئة . . . وكان من الطبيعى أن يكون لكـل فرقـة فقهاؤهـا الذيـن اختلفوا بالضرورة مع فقهاء الفرق الأخرى فى كثير من الأصول والفروع ، وظهر الاختلاف فـى التأويل والاختلاق فى الأحاديث والاجتهاد بالرأى لتأييد منحى كـل مذهـب سياسـى . وهكـذا ارتبط الصراع السياسى بالصراع الدينى وارتبطـت بعـض المذاهـب الدينيـة (كالشيعة والخوارج) بحركات سياسية وانعكست التصورات السياسية بالضرورة على أسلوب تخريج الأحكام وقواعـد التشريع. وقد زادت خطورة هذه المسألة عندما فقد الفقيه اسـتقلاله عـن السـلطة السياسـية وبـدأ بعض الفقهاء فى الاندماج فى السلطة والتجاوب مع الحكام كما مال بعض الحكام لمذهـب بعينـه وراح يعضده ويضطهد مخالفيه (مثل هشام بن عبد الملك الذى اضطهد مذهب القدرية حتى جـاء يزيد بن الوليد فحمل الناس عليه) .

---

(١) راجع : ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ١/ ٣ ؛ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت : دار الجيل ، د.ت) . ص٤ ؛ عبد الحى بن العماد - شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣/ ٢٩٩؛ أحمد بن محمد بن أبى بكر بن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (بيروت : دار الثقافة ، د ت) ٣/ ٣٢٥ ؛ د عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري (القاهرة : الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨) ، ص ص٥١ ، ٥٤ ، ٦٤، ٦٥ ، ٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي : مرجع سابق ، ص ص٢٦١ ، ٢٨٤ - ٢٨٦.

وهكذا وجدنا مذاهب فقهية تنتشر وتفرض بقوة السلطان (كالمعتزلة فى عهد المأمون والقدرية فى عهد يزيد بن الوليد) ، ومذاهب أخرى تطارَد ويُضطهَد أتباعُها ، ووجدنا المعارضة فى المسائل الدينية ترقى الى مرتبة العصيان السياسى ، وليست تجربة أحمد بن حنبل مع قضية خلق القرآن إلا أحد الأمثلة على ذلك ، فرغم الطابع الدينى للقضية الا أن النفوذ السياسى للمعتزلة فى العصر العباسى وخاصة فى عصر المأمون (ت ٢١٨هـ) الذى تتلمذ على أبى الهذيل العلاف – وهو أحد رؤوس المعتزلة– قد حولها الى قضية سياسية اذ أراد المأمون حمل كافة العلماء والفقهاء على رأى المعتزلة ومعاقبة الرافضين بتهمة العصيان السياسى ، ولما كان ابن حبل أحد هؤلاء المعارضين لقول المعتزلة فقد وقع فى خصومة مع المأمون وتعرض للايذاء بسبب ذلك واستمر إيذاؤه فى فترة حكم كل من المعتصم (ت ٢٢٧هـ) والواثق (ت ٢٣٢هـ) [1] وكان قد وقع مثل ذلك فى عهد يزيد بن الوليد بن عبد الملك المعروف بيزيد الناقص (ت ١٢٦هـ) الذى قال الشافعى أنه كان قدريا وأنه دعا الناس الى القدر وحملهم عليه [2] .

و لم تقتصر المنافسة بين المذاهب واستعانة بعضهم على بعض بالسلطان على ذلك ، بل وقعت بين الفقهاء أيضا مناظرات ومواجهات وخاصة بين من اشتهر منهم بمجالسة الحكام واسترضائهم وبين من عافت نفسه عن السلطان وأهله من جهة أخرى .ويكفى أن نتذكر مافعله ابن شبرمة وابن أبى ليلى (ت ١٤٨هـ) بأبى حنيفة فى بغداد ، ومافعله ابن ابى الحسن – فى بغداد [3] من جهة وفتيان ابن أبى السمح المالكى (ت ٢٠٥هـ) فى مصر بالشافعى ، ومافعله أحمد بن أبى دؤاد

---

(١) حول علاقة المعتزلة بالسلطة وقضية خلق القرآن ومحنة ابن حنبل راجع : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق ، ٦٤/١ ، ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٠/ ٣٣١ ـ ٣٣٣؛ عبد الحي بن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ٢/ ٣٩ ، ٧٥ ـ ٧٧ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ١٩٥/٩ ـ ٢٠٤ ؛ د سالم الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق ، ١٧٨/١ ، ٢٠٦ ومابعدها ؛ عبد الحميد ميهوب . ص١٥٧ ؛ أحمد عطية الله . حوليات الاسلام ، مرجع سابق ١/ ٢٤٨ ، ٢٥٤ ؛ أحمد الشرباصي : مرجع سابق ، ص٢١٥ .

(٢) عبد الحى بن العماد : مرجع سابق ، ١/ ١٦٧ .

(٣) قيل أن ابن الحسن الشيباني هو الذي أنقذ الشافعي من القتل حين تشفع فيه لدى الخليفة الرشيد وكفنه . وقيل أنه هو الذي حرض الخليفة على قتل الشافعي وأغراه به حين قال له إن الشافعي من أصحاب عبد الله بن الحسن (العلوي) وأنه يزعم أنه أحق بالخلافة ويدعي من العلم مالم يبلغه سنه. ورغم ماقيل من أن هذه الرواية الأخيرة مكذوبة إلا أن الثابت ـ كما قال ابن خلدون وغيره ـ أن تلامذة أبى حنيفة كانوا صحابة الخلفاء العباسيين وانهم دخلوا بسبب ذلك في مناظرات مع الشافعية . راجع : ابن خلدون المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٨ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٩/ ٨٢ ـ ٨٣، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩١ ؛ عبد الغني الدقر .الامام الشافعي ، مرجع سابق، ص ص٩٤ ، ١٠٣ - ١٠٦؛ د مصطفى كمال وصفي ، مرجع سابق ، ص١٤٨ .

-زعيم للمعتزلة ووزير المأمون وقاضى قضاته (ت ٢٤٠هـ)- بابن حنبل فى بغداد ، ومافعله أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى (ت ٤٧٤هـ) بابن حزم فى الأندلس [١] .

واذا كان الفقيه وثيق الصلة بالسلطة يقدر على الجهر برأيه والتعبير عن حقيقة تصوره السياسى وقناعاته الدينية ، فإن الفقيه خارج السلطة ليس أمامه - على الأقل فى فترات الاضطهاد والخروج على التقاليد الإسلامية الصحيحة- الا أن يجهر بالمعارضة ويتعرض من جراء ذلك للمحن ، أو أن يهادن الحكام اتقاء لشرهم وبطشهم ، وهو فى جميع الحالات لن يتمكن من الدعاية لمذهبه ونشره. سبق وأشرنا الى المحن التى تعرض لها أبو حنيفة والشافعي بسبب معارضتهما لمحاولات انتزاع الشرعية والبيعة ابتداء من معاوية ، والى ماقيل من أن محنة الامام مالك أيضا كانت بسبب افتائه ببطلان بيعة المنصور للاكراه فيها ، والى أن محنة ابن حنبل كانت بسبب معارضته لنسلطة التى صارت للاعتزال أيام المأمون والمعتصم والواثق ودعته الى القول بخلق القرآن على غير مايعتقد

ومن جانب آخر فقد رأينا كيف أنكر الشافعي أمام الخليفة العباسي هارون الرشيد علاقته بالعلويين وكيف تودد اليه لينجو من بطشه . وينسب الى الامام أحمد أيضا أنه اتقاء لشر وبطش بنى العباس أفتى بوجوب طاعة الخليفة لو كان فاجرا على أساس أن ذلك خير من الفتنة التى يمكن أن تقع بالخروج عليه وهو ما اعتبره الشيعة إدانة لموقف العلويين الثورى فى مواجهة الأمويين والعباسيين [٢] .

ومن جانب ثالث فإن أحد تفسيرات عدم انتشار مذهب أحمد بن حنبل وقلة اتباعه بالمقارنة بالمذاهب الأخرى -بالاضافة لبعده عن القياس وقلة التلاميذ الذين ينشرون المذهب - أنه لم يرتبط بالسلطة بسبب اعراض الامام أحمد بن حنبل عن المناصب والولايات وابتعاد اصحابه عن السلطة ورفضهم ولاية القضاء تقليدا له بعكس أصحاب المذاهب الأخرى الذين اعتمدوا على السلطة والقضاء فى الدعاية لمذاهبهم ونشرها بل وأحيانا فرضها .

ويمكن الاستناد الى هذا التفسير لفهم سبب اندثار مذاهب أخرى كمذهب سفيان الثورى الذى لم يكن يختلط بالسلطان ورفض أن يتولى قضاء الكوفة فى عهد المهدى حتى أنه هرب عندما طلب منه المهدى ذلك . أما انتشار مذهب أبى حنيفة رغم أنه أيضا ممن رفضوا السلطة والولاية فإنه يرجع الى أصحابه الذين خالطوا الحكام وتولوا رياسة القضاء كما ذكرنا آنفا ، وقد

---

(١) راجع التفاصيل في : نفس المرجع السابق . ص١٥٩ ؛ ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق، ٨٤/١ ، ٣ ٣٢٧؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٩٣/٢ ؛ ابن كثير: البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٣٣٣/١٠ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ١٩٩/٩ ـ ٢٠١ ؛ د عبد الله علي النقفي مرجع سابق . ١ ٢١٣ . ٢٢١؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق ، ٢٧٧/١.

(٢) عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة . مرجع سابق ، ص ص١٨٥ ـ ١٨٨ .

قيل إن أصحاب أبي حنيفة هم الذين نشروا للمذهب الحنفى وأنه لولاهم ماذُكِر أبو حنيفة . وقيل مثل ذلك أيضا عن سحنون وأصحاب الامام مالك فى للمغرب والاندلس فى العهد الأموى [1] .

والخلاصة أن الفقه تأثر بالسياسة بدرجة أو بأخرى وانغمس كل الفقهاء فيها حتى قال ابن عقيل "العمل بالسياسة هو الحزم ولايخلو منه إمام " [2] ، وذلك على الرغم مما يتمتع به الفقهاء أصلا من استقلال عن السلطة السياسية بحكم طبيعة ووظيفة التحليل الفقهى فى الإسلام والذى هو -كما ذكرنا آنفا- عمل فردى اجتهادى لايرتبط بالسلطة وإنما بالإرادة الشارعة التى هى المصدر الوحيد للتشريع [3] .

والحقيقة أن الخلافات السياسية وماخلفته من انقسامات مذهبية من جهة ، وصعوبة الفصل بين القضايا السياسية والقضايا غير السياسية من جهة أخرى قد حالت دون استقلال الفقه عن السياسة وفرضت على كل من الفقيه والحاكم أن يدخلا حتما فى علاقة أخذت فى الغالب أحد صورتين متضادتين هما الاندماج أو الصراع .

وبطبيعة الحال فقد تأثرت المعطيات الفقهية فى كلتا الحالتين بهذه العلاقة على نحو ما أسلفنا ، الأمر الذى يفرض على الباحثين فى مجال العلوم السياسية ضرورة تحرير التراث الفقهى من هذه المؤثرات وتنقيته مما علق به من تحيزات فرضها منطق التجاوب أو المواجهة مع ظاهرة السلطة ، وربط الفكر الفقهى بالواقع السياسى الذى أفرزه ، والكشف عن طبيعة العلاقة الجدلية بين الفقيه والحاكم .

علم الفقه من الداخل : تطور المعرفة والمناهج الفقهية :

ماسبق لايعنى أن المعطيات الفقهية كلها ردود أفعال لمؤثرات العاطفة والواقع ، فإن هذه المؤثرات وحدها لاتنشىء علما ولاتقيم بناء عقليا متكاملا ، بل الصحيح أن البناء الداخلى لعلم الفقه لم يبلغ المرحلة العلمية إلا بعد تطور المعرفة والمناهج الفقهية ومرورها من مستوى الممارسة العفوية والاجراءات الذهنية البسيطة الى مستوى الصياغة النظرية لقواعد العلم التى تسمح بتأسيس المعرفة الفقهية على منهج علمى قوامه الاستدلال القياسى . وليس علم الفقه فى النهاية سوى محصلة التفاعل بين العوامل الخارجية -النفسية والاجتماعية- التى هيأت لنشأته والعوامل الداخلية

---

(١) راجع حول كل ذلك : ابن العماد · شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ١/٢٥٠، ٢٩٩ ، ٣٠١؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق . ١/٢٠٠. دكتور سالم علي الثقفي: مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١/ ٦٣ ، ٦٤ ، ١٥٨، ٤٣٩/٢ ؛ عبد الغني الدقر : مرجع سابق. ص١٠٣؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢١١ ؛ ع . الحميد ميهوب . أحكام الاجتهاد. مرجع سابق . ص ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٢) ابن القيم الجوزية : أعلام الموقعين . مرجع سابق . ٤/٣٧٢

(٣) راجع أيضا : د حامد ربيع · محاضرات في النظرية السياسية ، مرجع سابق ، ص٢٢٢ ؛ جوزيف شاخت · الشريعة الإسلامية ، في · تراث الإسلام ، تصنيف شحت وبوزورث ، القسم الثالث، مرجع سابق ، ص ص٢٤ ـ ٢٥ .

-المعرفية والمنهجية- التي وفرت الشروط الضرورية لنشأته وتطوره. واذا كانت العوامل الخارجية التي تعرضنا لبعضها فيما سبق قد برهنت على الطابع البشرى والاجتماعى للفقه، فإن التفسير الابستمولوجى [1] - بمعنى تتبع العوامل الداخلية التي عملت على قيامه وتطوره - ويقدم الدليل على علميته وامتلاكه لنظرية عامة تتضمن أصوله وقواعده وتسمح له بالتكيف المستمر مع الواقع. فالنظرة المحصة والتتبع الدقيق لتطور الفقه الإسلامى منذ نشأته فى عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وحتى بلوغه المرحلة العلمية فى العهد العباسى يؤكدان أنه قد مر بثلاث مراحل أساسية هى المرحلة الوصفية ثم المرحلة التجريبية فالمرحلة الاستنباطية . ولما كان التطور فى موضوعات المعرفة الفقهية يفرض التطور فى الآليات العقلية أو العمليات المنطقية التى تعالج بها هذه الموضوعات فقد تطورت مناهج التحليل الفقهى ارتباطا بتطور المعرفة الفقهية فعرفت المرحلة الوصفية منهج التمثيل أو المماثلة أو قياس الشبه Analogy ، وقامت المرحلة التجريبية على الاستقراء Induction ثم جاء القياس Syllogism فى المرحلة الاستنباطية ليشكل أرقى ما وصل اليه العقل الفقهى من طرق الاستدلال وليمثل المنهج الذى بلغ بالمعرفة الفقهية أقصى مراحل تطور مسارها الهيكلى فإذا بها معرفة علمية وليست مجرد معرفة [2] .

هذا الارتباط العضوى بين مراحل تطور علم الفقه ومراحل تطور المناهج المستخدمة فيه يبدو واضحا عندما نحاول تتبع المسار الذى سلكه الفقه منذ نشأته وحتى تحوله الى معرفة علمية بالمعنى الدقيق [3] .

---

(١) نشير إلى أننا سوف نستوحي مبادىء هذا التفسير بصفة خاصة من فلسفة جان بياجيه Jean Piaget في الابستمولوجيا الارتقائية وفلسفة جاستون باشلار Gaston Bachelard في الابستمولوجيا التاريخية النقدية ، وكما طبقها على الفقه الإسلامي الدكتور حسن عبد الحميد عبد الرحمن الذي استوحينا منه كل ماله صلة بهذا الموضوع . ويمكن التعرف على تفاصيل ومصادر المنظور الابستمولوجي لنشأة وتطور العلم بالرجوع إلى المرجعين التاليين اللذين اعتمدنا عليهما بصفة أساسية : د. حسن عبد الحميد : التفسير الابستمولوجي لنشأة العلم (الكويت : عالم الفكر ، اكتوبر ـ ديسمبر ١٩٨٦ ، ص ص١٣١ ـ ١٧٨، د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي ـ المنهج في النسق الفقهي الإسلامي (الكويت : حوليات كلية الآداب ، ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧). كما يشير إلى نقده هذه المحاولة فى : مجلة المسلم المعاصر العدد ٥٣ ص ١٣٥ .

(٢) تستند الابستمولوجيا الارتقائية إلى مجموعة من العروض يعنينا منها هنا اثنان : الأول ـ أن العلوم تمر في نشأتها وتطورها بثلاث مراحل هى على التوالي : المرحلة الوصفية فالتجريبية ثم الاستنباطية. الثاني ـ أن الحديث عن المنهج لا ينفصل عن الحديث عن العلم ، وأن المناهج تمر بمراحل تطورية تناظر المراحل الثلاث التي تمر بها العلوم فترتقي من قياس الشبه إلى الإستقراء ثم القياس، وأن الاعتراف بخاصية تطور وارتقاء العلوم يتضمن في نفس الوقت الاعتراف بالتطور المنهجي الذي تحققه هذه العلوم في مراحل ارتقائها المختلفة.

(٣) المعرفة هى مدارك العقل الإنساني التي تحصل عليها بطريقة عفوية ودون التزام بالطرق العلمية للتفكير والاستدلال . وتصير هذه المعرفة علمية إن هى نهجت هذه الطرق.

إن الفقه من حيث هو نظر عقلي يجد حجيته في القرآن والسنة ، فالآيات والأحاديث التي تحث على التفكير والتفقه في أمور الدنيا والدين لاحصر لها . أما من حيث هو دليل اجتهادي على الأحكام المستمدة من الأصول أو قياسا عليها فيجد سنده في سوابق الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرة الصحابة .

فالثابت أن الرسول مارس الاجتهاد في بعض الأمور التي عرضت عليه والتي لم يتناولها الوحي، وأن اجتهاده كان يوافق أحيانا إرادة الشارع فيؤيده وكان يخالفه في بعض أحيان أخرى فينزل الوحي يعاتبه ويصححه . والثابت أيضا أن الرسول قد رضي لصحابته أن يجتهدوا بالرأي إذا لم يجدوا في كتاب الله أو في سنته ما يحكم الأمور التي تعرض عليهم ، وانهم كانوا يصيبون ويخطئون فكان يقرهم على الإصابة ويراجعهم فيما جانبوا فيه الصواب ، بل وكان يشاورهم ويرجع عن رأيه لرأيهم في بعض الأحيان.

لايعنينا هنا حصر مظاهر كل ذلك وسيأتي بعضها في موضعه من هذه الدراسة [1] ، وانما يعنينا ملاحظة أن موضوع الاجتهاد عند هذه المرحلة المبكرة من مراحل نشأة وتطور علم الفقه هو استخلاص أحكام لوقائع لم يرد بشأنها نص قياسا على حالات أخرى ورد فيها نص أو كان معمولا بها في شرع من قبلنا و لم تتعارض مع قواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية . ولما كانت هذه العملية تتطلب مجرد وصف للحالات التي تلحق ببعضها وتصنيفها على أساس أوجه الشبه بينها ، فان الوسيلة المنهاجية التي تناسبها هي المماثلة أو التمثيل أو قياس الشبه Analogy O ويلاحظ هنا أن كلا من موضوع الفقه ومنهجه ومعطياته يتسم بالبساطة وعدم التعقيد ، كما أن الأحكام الفقهية التي أفرزتها هذه المرحلة الوصفية هي بطبيعتها ظنية لأن تشابه شيئين في وجه لايستلزم تشابههما من جميع الوجوه

وكان من الطبيعي بعد عهد الرسول – صلى الله عليه وسلم – وانقطاع الوحي واتساع رقعة الإسلام واستيعابه للعديد من الشعوب والأجناس أن يتسع نطاق الفقه لمواجهة الوقائع والحالات الجديدة وألا يقتصر موضوعه على مجرد وصف الحالات المتماثلة واصدار أحكام فردية تتعلق بكل حالة طارئة قياسا على حالة أخرى لعلة مشتركة بينهما ، بل أصبح موضوعه أكثر اتساعا ومنهجه

---

(١) راجع بصفة مبدئية بعض مظاهر اجتهاد الرسول والصحابة والخلاف حول جواز اجتهاد الرسول بالرأي في : الآمدي ، مرجع سابق ، ٣٩٨/٤ ـ ٤٠٨ ، ٤٤٠ ؛ ابن العماد : مرجع سابق ، ٦٢/١ ، ١٠١ ؛ابن حزم : الأحكام، مرجع سابق ، ٨٥/٥ ؛ ابن قيم: أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٦٦/٤ وما بعدها ؛ شرف الدين الموسوي ، مرجع سابق ، ص٩٥، ١٠٠، ١٣٢، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ـ ٢٩٣ ، ٣١٧ ، أحمد بن علي بن ثابت بن الخطيب البغدادي: كتاب الفقيه والمتفقه وأصول الفقه . ص ١٤٧ ومابعدها ؛ نادية العمري . مرجع سابق ، ص ص٣٥، ٢٠١ وما بعدها ؛ عبد الحميد ميهوب . مرجع سابق ص٩٣ ؛ عبد الله محمد الصويعي. مرجع سابق ، ص ص١١١ ، ٣٣١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق، ص ص٧٦ ، ١١٧ ، ١٢٢ .

أكثر تعقيدا . وكما أن أحكام الشارع قد أخذت بعد فترة من نزول القرآن الطابع العملي التجريبي – وهو مايفيده نزول القرآن منجما وارتباط بعض آيات الأحكام بأسباب محددة وتدرج بعض الأحكام ونزولها على مراحل حال أحكام الجهاد – فقد أبى الفقه أن يقف جامدا أمام الوقائع الديناميكية المتجددة وبدأ يستجيب لمعطيات الواقع العملي بما أفرزه من أحكام جزئية عملية وبما أرساه من قواعد فقهية عامة توصل اليها عن طريق الاستقراء ، أى بعد ملاحظة وتمحيص عدد من الحالات أو الوقائع وذلك كقاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح ، وإذا بطل الخصوص بقى العموم ، والضرورات تبيح المحظورات ...وغيرها [1] . وبطبيعة الحال فإن مواجهة الواقع التجريبي وصياغة القواعد الفقهية لايصلح لها الا منهجا استقرائيا قوامه الجمع بين الملاحظة والتجريد ، بمعنى ملاحظة وتتبع الحاجات العملية الجزئية موضوع الإفتاء ثم التجرد عن الواقع والقيام بعمليات عقلية تسمح بالوصول الى الهدف من المرحلة التجريبية ، وهو الصياغة التجريدية لتلك القاعدة الفقهية العامة التى تحكم كل الحاجات الجزئية التى تتشابه مع الحاجات المحددة التى خضعت للملاحظة والفحص .

وعلى الرغم من أن الاستقراء وسيلة عقلية أكثر تطورا وارتقاء من قياس الشبه الا أنه لايختلف عنه من زاوية أنه يؤدى أيضا الى نتائج احتمالية إذ يجوز منطقيا ألا تعكس إحدى الحالات التى لم تتعرض للملاحظة والفحص نفس خصائص الحالات التى تعرضت لهما، ومن ثم لايجب ان تأخذ نفس الحكم [2] . وفى سعيه للوصول الى المعرفة العلمية واصل الفقه تطوره ليصل مع عصر التدوين وبجهود الفقهاء الأربعة على وجه الخصوص وفى العصر العباسى الى المرحلة الاستنباطية التى استثمرت كم المعارف الوصفية والتجريبية الذى تراكم خلال المرحلتين السابقتين فى صياغة نظرية فقهية عامة أو بناء عقلى تجريدى يتضمن بصفة أساسية أمرين هما أصول الفقه – بمعنى المصادر أو الأدلة أو الوسائل التى يلجأ اليها الفقيه لتخريج الأحكام – ثم القواعد الفقهية – بمعنى المبادىء العامة أو القضايا الكلية التى تم التوصل اليها فى المرحلة التجريبية والتى يمكن الانتفاع بها فى التعرف مباشرة على حكم الحالات الجزئية التى تندرج تحتها وذلك بإعمال الاستنباط [3] .

---

(١) راجع دراسة تحليلية لقواعد في : د. جمال الدين عطية : التطور الفقهي ، ١٩٨٧ ، ص٦٩ وما بعدها . وراجع أيضا أحمد بن ادريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي : الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (بيروت : عالم الكتب ، د.ت) ، ٢/١ وما بعدها .

(٢) الاستقراء هو استنباط حكم عام من ملاحظة عدة جزئيات ، أى أنه استدلال يسير من الجزء أو الخاص إلى الكل أو العام . وهو بطبيعته ناقص من ناحية أنه لا يقوم على ملاحظة كل الحالات ـ وإلا صار قياسا ـ بل بعضها في الوقت الذي تغطي نتائجه كل الحالات . لذا كان من المتصور ألا تنطبق نتائجه على بعض الحالات التي غابت عن الملاحظة ولهذا قيل أن نتائجه ظنية .

(٣) قارن في التعريف بالنظرية الفقهية د. جمال الدين عطية ، مرجع سابق ، ص٩ .

وهكذا حل الاستنباط Deduction أو القياس Syllogism محل الاستقراء Induction إذ بدأ يستخدم القواعد العامة المسلم بصحتها - تجريبيا - فى الحكم على الحالات الجزئية التى تعرض عليه ، اى بدأ يسير من الكلى أو العام الى الجزئى أو الخاص بعد أن كان يسير - فى المرحلة التجريبية - فى الاتجاه المعاكس .

ووفقا للمناطقة فإن القياس هو العمدة فى طرق الاستدلال (١) لأنه وحده من بين العمليات العقلية المنهاجية الأخرى يقود الى اليقين (٢) على أساس أن نتيجته (الحكم على الحالة الجزئية) تكون مساوية أو أصغر من مقدماتها (القاعدة الفقهية أو القضية الكلية) ، ومن ثم فمن الضرورى أن تكون النتيجة صادقة إذا صدقت المقدمات (٣) . وبطبيعة الحال فإن استمرار وجود هذه المقدمات (القواعد الفقهية) فى النظرية معناه التسليم بصدقها لعدم تنكر الواقع لها ، وهو مايعنى فى نفس الوقت التسليم بأن منهج القياس يقود الى معرفة يقينية وأنه لذلك يمثل أرقى طرق الاستدلال الفقهى وأكثرها تطورا (٤) .

وببلوغ المعرفة الفقهية وما ارتبط بها من عمليات عقلية منهجية هذه المرحلة اكتسبت الصفة العلمية وتحققت فيها الشروط الضرورية لنشأة علم الفقه - بالمعنى الدقيق - وسلكت حتى النهاية المسار التاريخى الارتقائى الذى تمر به المعارف حتى تصل الى تلك المرحلة العلمية (٥) . ولكن هل انتهى علم الفقه الى ما انتهت اليه العلوم الأخرى من صياغة نظرية عامة تحدد على وجه القطع أصوله وقواعده على ماتقتضيه وحدة البناء الداخلى لعلم الفقه فضلا عن الشرعية السياسية ؟ أم أنه انتهى الى فرز العديد من النظريات والتصورات التى تختلف فيما بينها فى تحديد أصول الفقه وقواعده بما يعنيه ذلك من اضطراب تشريعى لابد وأن ينعكس أيضا على الشرعية السياسية ؟

---

(١) محمد رضا المظفر المنطق ، مرجع سابق ، ص٢٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص٢٦٥ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق، ص ص ٥٧، ٦٢

(٣) محمد باقر الصدر الأسس المنطقية للاستقراء (بيروت : دار التعارف ، ١٩٨٢) ، ص٧.

(٤) الحقيقة أن القول بأن القياس يمثل أعلى مراتب اليقين فيه نظر . سبق وذكرنا أن القياس - بمعنى تطبيق حكم عام على حالة جزئية - يبنى على الاستقراء لأن هذا الحكم العام قد تم استنباطه - في المرحلة التجريبية - بطريقة الاستقراء وبما أن الاستقراء - كما أسلفنا - يفيد الظن ، فإن القياس بدوره يفيد الظن لأن ما بني على الظن لايفيد اليقين رغم ذلك فإنه يمكن للقياس أن يقود إلى اليقين الكامل في حالة واحدة وهي تلك التي تتساوى فيه نتيجته مع مقدماته وهو القياس المبني على الاستقراء الكامل لا الناقص .

(٥) تجدر الاشارة إلى أن تقسيم التطور الداخلي لعلم الفقه ومناهج دراسته إلى مراحل هو تقسيم مدرسي لا يعني وجود فواصل تاريخية كبيرة بين هذه المراحل أو إلغاء كل مرحلة لسابقتها . فهي في الحقيقة مراحل متداخلة ومتكاملة وقد تجتمع كلها في لحظة تاريخية معينة. فالقواعد الفقهية عرفت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن يصوغها الفقهاء ابتداء من أبى حنيفة . وقياس الشبه هو أحد مصادر تأسيس القاعدة الفقهية في المرحلة العلمية في القرن الثاني الهجري ... وهكذا.

تفاعل العوامل الداخلية والعوامل الخارجية وأثر ذلك على النظرية الفقهية :ــ

الحقيقة أن فهم وتفسير نشأة وتطور علم الفقه يجب الا يقتصر على تحليل بنائه الداخلى ، وإنما يجب أن يدخل الباحث فى اعتباره أيضا العوامل الذاتية والاجتماعية والسياسية والدينية التى سبق وأشرنا اليها إذ تتشكل الصورة النهائية لعلم الفقه من محصلة التفاعل بين مجموعة العوامل الداخلية والخارجية (الابستمولوجية والسوسيولوجية) التى خضع لها فى نشأته وتطوره ، وهو التفاعل الذى بلغ إلى حد تمزيق النظرية الفقهية بين عدة مذاهب يملك كل منها تصورا مستقلا بحيث اننا لانستطيع أن نتحدث عن نظرية فقهية واحدة -كما نقول النظرية السياسية مثلا- بل نظريات فقهية مختلفة يتعين التعامل معها جميعا إذا أردنا التعرف على حقيقة الموقف الفقهى من موضوع ما كموضوع العلاقات الدولية . وهذه مشكلة أخرى لايمكن التغلب عليها الا بإعمال للمقارنة المنهجية التى تسمح وحدها بالوصول الى حقيقة هذا الموقف ومعرفة عناصر الوحدة الفكرية ومواطن الخلاف وأسبابه وعناصر الأصالة والتميز. لن نتعرض بطبيعة الحال لشتى النظريات الفقهية بما فى ذلك نظريات أصحاب المذاهب التى درست كالاوزاعية والثورية [1] ، ولكننا سنكتفى بالنظريات الفقهية التى قويت على الصمود وكتب لها البقاء حتى هذه اللحظة وفى مقدمتها النظريات التى وضعها أصحاب المذاهب الأربعة المشهورة أبو حنيفة (٨٠-١٥٠هـ) ومالك (٩٣-١٧٩هـ) والشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) وابن حنبل (١٦٤-٢٤١هـ) فضلا عن المذهب الشيعى الذى لايزال متبعاً فى أماكن محددة [2] .

(١) ينتمي كلا المذهبين الثوري والأوزاعي لمدرسة أهل الحديث وكانا من أهم المذاهب الفقهية حتى بداية القرن الرابع الهجري ثم اندرسا بعد ذلك . ويضم كتاب الأم للشافعي جزءا من مذهب الاوزاعي . وقد درست أيضا مذاهب كانت للحسن البصري والليث بن سعد وسفيان بن عيينه واسحاق بن راهويه وأبي ثور والطبري وغيرهم . راجع : ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مرجع سابق، ١٢٧/٣ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٤١/١ ، ٢٥٠ ــ ٢٥١ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء ، مرجع سابق ، ٣٥٦/٦ ـ ٣٥٩؛ أحمد أمين : فجر الإسلام ، مرجع سابق ، ص٢٤٧ ــ ٢٤٩ ؛ د. سالم الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٥٩/١ ، ٦٦، ٦٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، آدم متز . الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة د محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٦٧) ٣٨٨/١ ـ ٣٨٩ .

(٢) سنختار من بين مذاهب الشيعة اثنين : أبعدهما عن مذهب السنة والجماعة وهو الإمامية وأقربها إليه وهو الزيدية ــ نسبة إلى زيد بن علي بن الحسين الذي رفض أن يتبرأ من أبي بكر وعمر فرفضته طائفة من الناس سموا الرافضة . الأول لأنه أكثر تعبيرا عن الفكر الشيعي والثاني لأنه أقل توغلا في التشيع وأقرب إلى مذهب أهل السنة وبخاصة للمذهب الحنفي . الأول منتشر في إيران وبعض الأماكن الأخرى والثاني لا يزال قائما في بلاد اليمن . راجع حول ذلك : ابن العماد . مرجع سابق ، ١٥٨/١؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق . ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٧٠ ؛ مصطفى أحمد الزرقاء : الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية (دمشق : دار القلم ، ١٩٨٨) ، ص٧٨ .

وكذا مذهب الأباضية من الخوارج [(١)] . وعلى الرغم من اندثار المذهب الظاهرى الذى أرسى دعائمه داود بن على الاصبهانى (ت ٢٧٠هـ) فى بغداد وأكمله ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) فى الاندلس ، فان امتلاكه لنظرية واضحة ومتميزة عن المذاهب الأخرى فى أصول الفقه يدفعنا للاهتمام به أو على الأقل ببعض عناصر التصور التى قد تتطلبها عملية المقارنة . وبطبيعة الحال فان مصادر الفقه المقارن تكتسب أهمية خاصة فى هذا الشأن.

وإذا كان حجم وهدف هذه الدراسة لايسمحان بمعالجة تفصيلية لمختلف عناصر التصورات، فإننا سنقتصر هنا على المقارنة بين هذه المذاهب فيما يتعلق بأهم عنصر من عناصر النظرية الفقهية وهو تحديد وترتيب أصول الفقه بمعنى طرق الاستنباط [(٢)] ، وهو العنصر المسئول عن تفسير أغلب مظاهر الاتفاق أو الاختلاف بين الفقهاء . وسوف نرى كيف يعين التفسير السيوسيولوجى على إيضاح أسباب هذا الاختلاف بين الفقهاء فى تحديد وترتيب أولوية طرق استنباط الأحكام .

الخلاف حول "الحديث" وأسبابه الموضوعية :ـ

إبتداء فإنه ليس ثمة خلاف بين الفقهاء على أن القرآن والسنة هما مصدر الأحكام الشرعية وأساس قوتها الإلزامية . أما طرق استنباط هذه الأحكام من مصدرها فقد اختلفوا فيها اختلافا

---

(١) نسبة إلى عبد الله بن إباض (ت ٨٥ أو ٨٦ هـ) مؤسس هذا المذهب وهو أقرب فرق الخوارج إلى الجماعة وأبعدها عن الشطط والغلو وإن كان يكفر عليا وأكثر الصحابة ومخالفيه في المذهب (راجع ابن العماد : ، مرجع سابق ، ١٧٧/١ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سبق ، ص١٦٣ ـ ١٦٤) والاباضية موجودون اليوم في عمان وتونس والجزائر وزنجبار .

(٢) يجب أن نميز بين أصول التشريع وأصول الفقه . سبق وذكرنا أن أصول أو مصادر التشريع تنحصر في القرآن والسنة باعتبارهما يشكلان معا وفقط الارادة الخلاقة أو الشارعة ، وأن الفقه لا يعد في ذاته مصدرا للتشريع وانما محض اجتهاد بشرى لفهم التشريع واستنباط أحكامه من هذين المصدرين، وأنه لذلك لا يكتسب أى قوة إلزامية في مواجهة جمهور المسلمين ، بل أن معطياته ذات طابع ظني يؤكده هذا الاختلاف بين الفقهاء في الحكم على المسألة الواحدة بل وتردد أحدهم فيها على قولين هذا الاختلاف بين الفقهاء أحد أسبابه ـ بالاضافة إلى ماسبق وذكرناه من مؤثرات نفسية واجتماعية ـ الاختلاف بينهم في الطرق التي يسلكونها لفهم واستنباط الاحكام . فمنهم من يسلك طريق القياس ومنهم من يفصل الأخذ بالمصالح المرسلة ومنهم من يقول بحجية عمل أهل المدينة .. وغير ذلك . ولما كانت هذه الطرق تمثل المصادر أو الأسس التي بنى عليها الاجتهاد فإننا سميها أصول الفقه لأن أصل الشيء معناه مصدره أو الأساس الذي بنى عليه . وكما أن للتشريع أصوله وهى القرآن والسنة فإن للفقه أصوله ـ بمعنى طرق استنباط احكامه ـ وهي الاجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وغيرها . ويخلط كثير من الباحثين بين مفهومى أصول التشريع وأصول الفقه فيعنى بهما جميعا مصادر الاحكام الشرعية وان كان يميز بينهما على أساس أن مفهوم أصول التشريع ينصرف إلى المصادر النقلية في حين ينصرف مفهوم أصول الفقه إلى المصادر العقلية، أو أن مصادر المفهوم الاول متفق عليها والثانية مختلف فيها ، أو أن الاولى أصلية والثانية تابعة أو ملحقة .. وفي كل ذلك خلط لمضمون كلا المفهومين أوهما اشتراك لفظ " أصول" بينهما .

بينا . بل وقد أثار "الحديث" -رغم الاتفاق على كونه مصدرا للتشريع - خلافا وانقساما ومنافسة شديدة بين فريقين من الفقهاء عرف الفريق الأول باسم أهل أو مدرسة الحديث وأطلق على الفريق الثاني اسم أهل أو مدرسة الرأى .

وقد تزعم مالك مدرسة الحديث في المدينة فكان يقبل المرسل من الأحاديث - ما دام رجاله ثقات - وكان يقدم خبر الواحد وقول الصحابي على القياس ويقول : "ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأى " [(١)] . وقد تبعه أحمد بن حنبل على ذلك فكان يأخذ بحديث الآحاد ويقدم العمل بالحديث المرسل والضعيف على القياس [(٢)] . أما أبو حنيفة فقد انفرد بعمادة مدرسة الرأى في العراق وعرف بقلة روايته للحديث والتضييق في الأخذ به بحيث لايقبل منه إلا ما ثبت لديه صحته بدليل قاطع وفق شروط وضعها ، فنال بسبب ذلك عداء أنصار المدرسة الأخرى الذين اتهموه بأنه لايعرف الحديث ولايحسن علمه ويقدم القياس عليه وغير ذلك [(٣)] . وقد دافع عن أبي حنيفة أتباعه وبعض العلماء فقالوا أنه لم يقدم القياس على الحديث وأنه لم يخالف الأحاديث عنادا أو تعمدا بل خالفها اجتهادا لحجج واضحة ودلائل صالحة وأن الطاعنين عليه إما حساد أو جهال بمواقع الاجتهاد [(٤)] .

وقد اشتدت المنافسة بين أنصار المدرستين وانتقد كل فريق طريقة الفريق الآخر وتعصب كل منهما لطريقته حتى كان من أهل الحديث من يرفض الرأى مطلقا ويجعل السنة حاكمة على الكتاب وناسخة له ، وحتى كان من أهل الرأى من يقول لايؤخذ من الاحاديث إلا ما اجتمع

---

(١) راجع الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام . مرجع سابق ، ٣٤٩/٢ ، ابن حزم : السندة الكافية في أحكام أصول النبي ، مرجع سابق ، ص٢٩ ، ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ مالك : الموطأ ، مرجع سابق ، ص١٤ ؛ ولى الدين الدهلوي المسوى شرح الموطأ (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٣) ٣١/١ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص٢٢٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص٢٤٣ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥ . وقارن الآمدى ٣٤٥/٢ حيث ينقل عن أصحاب مالك أنهم قالوا بتقديم القياس على خبر الآحاد عند التعارض

(٢) الآمدى ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن قيم ، مرجع سابق ، ٣١/١ ـ ٣٢ ؛ ابن العماد ، مرجع سابق ، ٩٧/٢ ـ ٩٨ ، سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧ .

(٣) ذكر ابن أبي شيبة عددا من الاحاديث المسندة التي خالفها أبو حنيفة كحديث للفارس سهم ولفرسه سهمان وحديث رجم اليهودي واليهودية ، وحديث النهي عن الصلاة في أعطان الابل وغيرها . راجع حول ذلك د. سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٤٥/١ . قارن فيما بعد حاشية رقم (٩٧) .

(٤) راجع : امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله : البرهان في اصول الفقه ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ـ ١٣٣٦ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٥ ، عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي نصب الراية لأحاديث الهداية ، مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي لمؤلف نفسه) القاهرة : دار الحديث ، د ت) . ٣٧/١ ـ ٤٠ ؛ الشيخ خليل محيى الدين الميسي . شرح مسند ابى حنيفة ، مع شرحه للامام الملا على القارى الحنفي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ، المقدمة ص ج ـ هـ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ؛ ص١٦٧ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ .

عليه ويقدم القياس على كل حديث مختلف فيه بل ومن يقول بعدم الأخذ بالحديث مطلقا للشك فيه [1] .

ودون الدخول فى تفاصيل الخلاف بين المدرستين ، وبغض النظر عن الخلاف الآخر حول تقييم مذهب أبى حنيفة [2] فإننا سنكتفى بالنظر الى هذا الخلاف بين المدرستين من الخارج لمعرفة العوامل الخارجية التى يمكن أن تكون قد أدت الى هذا التمايز بينهما فى التعامل مع الحديث .

إن التأمل فى الموضع الذى منه انطلقت كلا المدرستين يظهر لأول وهله أن ثمة أسبابا موضوعية تبرر هذا الاختلاف فى موقفهما من الحديث . فالحجاز هو مركز الاسلام ومستقره، وعلى أرضه عاش الرسول والصحابة ، واحتفظ الحديث فيه بقدر كبير من التقديس والاحترام ، كما أنه كان كافيا لمواجهة مشاكل الحياة اليومية البسيطة التى لم تشهد تغيرا كبيرا عن تلك التى شهدها عصر الرسول ، فكان طبيعيا أن تنمو فى الحجاز مدرسة الحديث بل وأن يغضب أهل الحديث فى الحجاز من كل من يعتقدون أنه يستهين بالحديث – حتى لو كان ضعيفا– ويقدم عليه أيا من طرق الاستنباط العقلية . بل والمشهور عن مالك أنه –من عظم محبته للرسول ومبالغته فى تعظيم حديثه وسيرته– كان لايركب فى المدينة – مع ضعفه وكبر سنه– ويقول لا أركب فى بلد فيها جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدفون . وبالمقابل فإن العراق هى موطن الفتن وعلى أرضه دارت الصراعات السياسية والدينية وتفشت ظاهرة وضع الحديث ، كما واجه أهل العراق مشاكل أكثر تعقيدا بعد أن أصبحت بغداد مركزا للخلافة التى امتد سلطانها شرقا وغربا من جهة ومقرا للحركة العلمية التى دأبت على نقل التراثين اليونانى والفارسى من جهة أخرى .

---

(١) راجع : أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ؛ أحمد بن عبد الله الأصفهاني: حلية الأولياء، مرجع سابق ، ٧١/٩ ؛ د سالم على الثقفي ، مرجع سابق ، ٤٣/١ ـ ٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق، ص١٣٢

(٢) اتهم ابوحنيفة بما لم يتهم به غيره من الفقهاء الأربعة . فاتهمه الشافعي بعدم مراعاة القواعد والأصول وقصر نظره على الجزئيات والفروع واتهمه إمام الحرمين بأنه لم يعرف العربية حتى قال " لو رماه بأبا قبيس "وبأنه لم يعرف الأحاديث حتى رضي بقبول كل سقيم ومخالفة كل صحيح وبأنه لم يعرف الاصول حتى قدم الاقيسة على الاحاديث . وبأن مذهبه مضطرب ومتناقض ومتهافت . كما اتهمه بالانكار والمكابرة والتهجم على حكم الله في كل واقعة . بل وزاد إمام الحرمين فقال " مثل هذا الرجل لا يعد من أحزاب الفضلاء " واتهمه غيرهما بالالحاد والزندقة والمروق عن الدين واستيراد مبادئه المدلمة من الديانات الوثنية ومن عباد النار وبأنه مجوسي مندسوس على الإسلام ليحدث خرقا فيه . ومن جانب آخر يرى آخرون أن الفضل الحقيقي في إنشاء علم الفقه بالمعنى الدقيق يرجع إلى أبي حنيفة ، وإلى أنه أول من أصل الأصول . وإلى أن نظريته العامة في اصول الفقه أكثر تصريحا ووضوحا وتماسكا من نظريات غيره من الفقهاء ، كما أن آراءه الفقهية أكثر تطورا ودقة ، وطرق استدلاله أكثر تقدما وحسما راجع حول ذلك : إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ـ ١٣٣٦ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٤ ـ ١٣٦٥ ؛ د حامد ربيع . محاضرات في النظرية السياسية، مرجع سابق ، ص ص٢٨٤ ـ ٢٨٥ ؛ د حسن عبد الحميد: المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ص٥٣ ، ٥٥ ـ ٥٦ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص ص٥١ ، ١٤٣ ، ١٦٤ .

كل ذلك في الوقت الذى كانت تعانى فيه العراق من قلة الأحاديث والحفاظ ، فكان طبيعيا أن يلجأ أبو حنيفة الى الرأى والقياس لمواجهة الحالات الجزئية المطروحة بعد أن أدى تدقيقه فى قبول الأحاديث الى انخفاض رصيده منها [1] .

ولما كان الشافعي قد تخرج على مسلم بن خالد الزنجي مفتى مكة ومالك بن أنس إمام دار الهجرة ثم لازم محمد بن الحسن -صاحب أبي حنيفة- في بغداد ، فقد جمع بين فقه أهل النقل والحديث وفقه أهل العقل والرأى [2] .

ورغم أن ابن حنبل قد ولد وعاش في بغداد وتلقى جزءا من العلم عن أبي يوسف -صاحب أبي حنيفة- إلا أن اختلاف خصائص الواقع الذى عاش فيه عن خصائص الواقع الذى شهده أبو حنيفة جعله يغلب الحديث على الرأى ويتبع مدرسة الحجاز لا مدرسة العراق ٠ وبعبارة أخرى فقد رأى ابن حنبل فى التمسك بالحديث مخرجا مما آل اليه حال العراق فى عهده من خروج على الدين وشيوع للفاحشة وترخص للبدع وغير ذلك مما اشتهر به عصره ٠ كما ساعده على ذلك ما أدت اليه جهود جمع وتنقيح وتصنيف وتبويب الأحاديث من التعرف على الصحيح من الأخبار وهو ما كان يفتقده عصر أبي حنيفة مما اضطره لإعمال الرأى والقياس كما أسلفنا [3] .

الاختلاف الكبير حول طرق الاستنباط ودلالاته السياسية :

إذا كان هذا هو حال الفقهاء مع الحديث -وهو مصدر إلزامى للأحكام- فإن اختلافهم حول طرق الاستنباط - وهى طرق اجتهادية عقلية - كان أشد وأبعد أثرا ٠ ويمكن أن نحيل إلى هذا الاختلاف أغلب مظاهر الاضطراب والاختلاف فى المعطيات الفقهية كما يمكن الاستناد اليه فى تفسير تعدد النظريات الفقهية وما يمكن أن يقود اليه ذلك من عدم استقرار تشريعى ومن ثم سياسى من جهة ومن إعاقة الطريق أمام الأمة الإسلامية للتوحيد والاندماج السياسى من جهة أخرى ٠ وسوف نعقد فيما يلى مقارنة منهجية فيما بين المذاهب المختلفة - التى سبق وحددناها

---

(١) راجع : الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ٣٩/١ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق، ص ٤٤٥ ، ٤٤٦؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٢٨٩/١ ، الميسي : شرح مسند أبي حنيفة . مرجع سابق ، المقدمة ص هـ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص١٦٧ ، ١٦٩ ، ٢٠٢ ؛ أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص٢٤١ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢٠٧/١ د. سالم الثقفي ، مرجع سابق ، ٤٢/١ ، ٤٦ ؛ عبد الحميد ميهوب ، مرجع سابق ، ص١٧٨ ، ١٧٩ ؛ أحمد الشرباصي ، مرجع سابق ، ص١٤ ، ٤٥ ؛ السيد سابق : فقه السنة) القاهرة : مكتبة الآداب ، ١٩٧٨) ١٦/١ .

(٢) راجع : الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ٥/١ ، ٨ ، ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق، ص٤٤٨ ، أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء . مرجع سابق ، ٧٥/٩ ، ٨١ ، ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٢٢/١ ، ٣٢٣، ٩٢ .

(٣) راجع : د. سالم علي الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق ، ١٧١/١ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق . ص ص١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ،٢٠٥ .

- تبرز مختلف عناصر الاتفاق والاختلاف فيما بينها فى هذه المسألة المتعلقة بتحديد وترتيب طرق الاستنباط - بمعنى مصادر أو أصول الفقه - لنجعل من ذلك مدخلنا لفهم تعدد واختلاف بعض المعطيات الفقهية الخاصة بقضايا التعامل أو العلاقات الدولية .

أولاً : الاختلاف حول الإجماع :

على الرغم من اتفاق الفقهاء على ان الإجماع أصل من أصول الفقه يستند اليه بعد القرآن والسنة مباشرة وأنه يجد أساسه فى القرآن والسنة والعرف الذى يقضى بضرورة بناء الاجماع على دليل شرعى واستناده الى خبر مقطوع به إذ يستحيل -عقلا وعرفا- تواطؤ المجمعين واتفاقهم على حكم لايستند الى دليل [1] ، فقد اختلفوا بعد ذلك فى أمور (أولها) قوته الإلزامية فاتفق أكثرهم على أن الاجماع حجة شرعية وأنه يجب العمل به على كل مسلم وإن اختلف هؤلاء فى تكفير جاحد الحكم المجمع عليه فأثبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون [2] .

وخالف فى ذلك الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة فقالوا إن الاجماع لايكون إلا على حكم فيه نص أما مالا نص فيه فلا حجة فيه ومعنى ذلك أن الاجماع ليس فى حد ذاته حجة وانما الحجة فى الدليل الشرعى أو النص الذى يستند اليه فإن خفى هذا الدليل قام الاجماع على الظن وهو مما لايثبت به أمر قطعى. وقد استثنى ابن حزم الصحابة من ذلك واعتبر اجماعهم حجة للقطع بأنهم مطيعون للرسول فضلا عن أنهم كانوا عددا محصورا مجتمعين فى مكة والمدينة [3] .
(والأمر الثانى) هو تصور انعقاد الاجماع . فقد ذهب فريق الى أن الإجماع يمكن أن ينعقد عند ظهور ما يستدعيه وذهب آخرون الى أن الاجماع غير ممكن فى إطراد العادة ولايتصور وقوعه مع اتساع رقعة الاسلام وتباعد العلماء وتباين مذاهبهم [4] ، وهو قول النظام وبعض المعتزلة وبعض الشيعة وبه جزم الشوكانى أما أحمدبن حنبل وابن حزم فقالا بتعذر وقوعه بعد عصر الصحابة . وحتى هذا لم يكن ابن حنبل يسميه اجماعا وإنما عدم العلم بالمخالف. كما نفى الشافعى حدوثه

---

(١) راجع : سعدي أبا حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٣١/١ ؛ ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص٤٥٣ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ١٥٢/١-١٥٣ ؛ الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٢١/١ وقارن ٢٢٤/١ حيث يذكر جواز الاجماع على مستند ظني هو الاجتهاد والقياس ويحكي الخلاف في ذلك

(٢) نفس المرجع السابق : ٢٣٩/١ ، ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق ، ص٢٠ ؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ، ٢٤/١-٢٧ ، ٤٨ .

(٣) ابن حزم : الاحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ ، ٥٣١ ، ٥٣٥ ؛ ابن حزم : النبذة الكافية، مرجع سابق، ص٢٠؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٧٠ ، ١٧٢؛ إمام الحرمين ، مرجع سابق ، ٦٧٤/١ ؛ محمد علي جريشة : المشروعية الإسلامية العليا (القاهرة : مكتبة وهبة، ١٩٧٦) ص١٥٢ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ص١٦٧،١٧١ .

(٤) الآمدى : مرجع سابق ، ١٦٨/١ - ١٦٩ ؛ إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٦٧١/١،٦٧٤ .

بين الصحابة فيما سوى جمل الفرائض -كعدد ركعات الصلاة وتحريم الخمر وما شابه ذلك- وأضاف ابن قدامة أنه حتى مع تصور انعقاد الاجماع بين الصحابة فإنه لاسبيل لمعرفته والاطلاع عليه قال "لاسبيل الى نقل قول جميع الصحابة فى مسألة ولا الى نقل قول العشرة " (١) .

(والأمر الثالث) هو ما إذا كان نفى العلم بالخلاف إجماعا . فذهب الشافعي وأحمد الى أنه ليس من الإجماع وذهب آخرون الى أنه اذا كان العالم محيطا بمسائل الإجماع والخلاف فقوله بنفى الخلاف اجماع معتمد وإلا فلا ، ومن ذلك اعتبار كثير من العلماء قول ابن قدامة بنفى علمه بوجود الخلاف وقول ابن المنذر "أجمع كل من يحفظ من أهل العلم" بمثابة اجماع رغم أنهما لم يصرحا بذلك " (٢) . (والأمر الرابع) هو مفهوم الاجماع . وهناك مايزيد عن عشرة تعريفات مختلفة للإجماع منها :

١ - أنه اتفاق المسلمين جميعا . وهو قول الغزالى وبعض العلماء (٣) .

٢ - أنه اجماع الصحابة دون غيرهم . وهو ماذهب اليه داود وابن حزم وشيعتهما من أهل الظاهر وابن حبان وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه . بل وذهب بعض الشافعية وجمهور الحنفية والمالكية الى أن قول أحد أو بعض الصحابة الذى لم يعرف له مخالف يعد أيضا من الإجماع وهو ما أنكره ابن حزم (٤) .

٣ - وروى عن أحمد والقاضى أبى حازم - من أصحاب أبى حنيفة - أن الإجماع ينعقد باتفاق الخلفاء الراشدين الأربعة . ونقل عن أحمد أنه يعتبر قول الخلفاء الأربعة حجة وليس إجماعا (٥) .

٤ - أنه إجماع الشيخين -أبى بكر وعمر- وبه قال بعض العلماء (٦) .

---

(١) ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ ـ ٥٣٣ ؛ ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق، ص٢٠ ؛ الآمدى : الإحكام ، مرجع سابق ، ١٦٧/١ ، ١٦٩ ؛ سعدي أبو حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٢٧/١ ـ ٢٩ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق، ص٣٤٣ ـ ٣٤٤ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق ، ص٢٠٢ .

(٢) سعدي أبو حبيب : مرجع سابق ، ٢٧/١ ـ ٣٠ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١٤/١ ـ ٢١٦ ؛ ابن حزم . الأحكام ، مرجع سابق : ٥٣٨/٤ .

(٣) سعدي أبو حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٢١/١ ؛ وراجع الأحكام لابن حزم ، مرجع سابق ، ٥٢٦/٤ ـ ٥٣٣ .

(٤) نفس المرجع السابق ، ٥٣٧/٤ ـ ٥٣٨ ؛ ابن حزم . النبذة الكافية ، مرجع سابق ، ص١٧، ٢٠، ٢٢؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٢٩/١ـ٣٠؛ الآمدى . الإحكام، مرجع سابق ، ١٩٥/١ ؛ د.نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٤٠

(٥) نفس المرجع السابق ، ص٣٣٣ ، الآمدى ، مرجع سابق ، ٢١١/١ ، سعدى أبو حبيب : موسوعة الاجماع، مرجع سابق ، ٢٢/١، ٢٤ .

٥ – أنه لايعتبر إجماعا إذا خالف فعل أبي بكر الصديق وعلى بن أبي طلب وهو قول ابن قدامة [١] .

٦ – أن الاجماع عمر وعلى وابن عباس وابن مسعود ، وهى رواية حكاها ابن قدامة عن أحمد [٢] .

٧ – أن الاجماع ينعقد بأهل البيت وحدهم دون غيرهم ، وهو مذهب الشيعة ، وحصره بعضهم فى على وفاطمة والحسن والحسين [٣] .

٨ – اجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين وحدهم وهو قول مالك [٤] .

٩ – هو اتفاق أهل الحرمين مكة والمدينة ، وبه قال بعض أهل العلم [٥] .

١٠ – هو اتفاق أهل البصرة والكوفة فقط وقيل الكوفة وحدها ، وقيل البصرة وحدها ، وهو قول بعض الحنفيين ، وذهب بعض آخر منهم الى أن الاجماع هو إجماع أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد [٦] .

١١ – وقيل هو اختيارات الأوزاعي وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ووكيع بن الجراح [٧] .

١٢ – هو إجماع أهل العلم أو مجتهدي الأمة أو أهل الحل و العقد ، وبه قال كثير من العلماء وإن اختلفوا بعد ذلك حول مدى انعقاد الاجماع في حال مخالفة بعض المجتهدين لسائر علماء الأمة فقال أكثرهم أنه ليس بإجماع منعقد ولكنه يبقى مع ذلك حجة ، وذهب جماعة بينهم الطبري وأبو بكر الرازي وبعض المالكية وبعض المعتزلة إلى أنه اجماع منعقد وهو رواية عن أحمد والمعتمد في مذهب الشافعية – كما قال الغزالي – وقد حكى النووي عن الجمهور أن مخالفة داود الظاهرى

---

(٦) الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢١١/١

(١) سعدي أبو حبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٢٢/١ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١

(٣) نفس المرجع السابق ، ٢٢/١ ؛ الآمدى ، مرجع سابق ، ٢٠٩/١ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ص١٦٧ ، ١٧١ .

(٤) الآمدى ، مرجع سابق ، ٢٠٦/١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ، ٤/ص ص ٥٣٨ ، ٥٨٤ ؛ سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ، ٢٤/١ ؛ د. نادية العمري . اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٣٢ ؛ وقارن بن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٧

(٥) سعدي أبو حبيب : الموسوعة ، مرجع سابق ، ٢٥/١ .

(٦) نفس المرجع السابق ، نفس المكان ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤.

(٧) نفس المرجع السابق ، نفس المكان .

والظاهرية لاتقدح فى الإجماع. وقد رفض الشوكانى ذلك واعتبره تعصبا لا مستند له في الوقت الذي ذهب هو فيه إلى أنه لا عبرة لمخالفة الخوارج للإجماع [1] وقال بعض الحنفية إن اختيارات الشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وداود بن علي شذوذ لا تخرق الاجماع ، وهم أدخله ابن حزم في باب الهوس [2] .

وبطبيعة الحال فإن هذا التعدد في التعريفات وهذا الاختلاف في التفريعات لابد وأن يفرض صعوبة في التعامل مع كتب الفقه فيما يتعلق بتلك الجزئية الخاصة بالاجماع يضاف إلى ذلك أن نقل الاجماع لا يرتكز إلى أي دليل وهو ما يفتح الباب أمام البعض لادعاء إجماع غير منعقد في الحقيقة لمجرد تأييد آرائهم وكثيرا ما يدعى بعض العلماء الاجماع في مسألة لم يقل بها سوى صحابي أو عالم أو فقيه واحد أو عدد قليل منهم مما لا يعد في الحقيقة إجماعاً بل وأحيانا ما يحكى الاجماع في مسألتين متضادتين في مصدرين مختلفين . ومن ناحية أخرى فإن كل مصدر ينقل الاجماع وفقا لمفهوم محدد يختلف عن المفهوم الذي ينقل به مصدر آخر . وهكذا فإن كلمة اجماع قد تعني في أحد المصادر إجماع الأمة وقد تعني في مصدر آخر إجماع الصحابة وقد تعني في مصدر ثالث إجماع أهل البيت ... وهكذا ، وهو مما لا يكون مصرحا به فيؤدي ذلك إلى وهم وخلط شديدين وهنا تبدو أهمية هذه المقدمات المنهجية التي نمهد بها لموضوع العلاقات الدولية والتي يستطيع القارىء من خلالها التعرف على المدلولات الحقيقية للمفاهيم والآراء والمواقف الفقهية ويكفي أن نشير لتأكيد ذلك إلى أن مؤلف " موسوعة الاجماع في الفقه الإسلامي " قد حصر ٩٥٨٨ مسألة نقلت كتب الفقه الاجماع فيها بمفاهيم مختلفة وذلك على النحو التالي : ٦٥٤ إجماعا بمعنى إجماع المسلمين ، ٢١٠ إجماعا بمعنى اجماع الصحابة، ١٥٥٠ إجماعا بمعنى إجماع لأهل العلم ، ٥٤٨ بمعنى قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة ، ١١٤٨ بمعنى نفي العلم بالخلاف أو قول عالم لا يعرف له مخالف ، ثم أخيرا ٤٤٦٨ إجماعا ورد مطلقا بدون تحديد لمفهوم معين [3] ولا شك أن دلالة هذه الأرقام خطيرة إذ أن أكثر من نصف المسائل التي حكي فيها الإجماع في كتب الفقه وفقا للموسوعة ، تفتقد لتحديد صفة الاجماع أو مفهومه وهو ما يعني استبعادها من جانب كل من يلتزم مفهوما معينا للإجماع لا يقبل غيره ، فإذا أضفنا إلى ذلك استبعاده للمسائل التي انعقد الاجماع فيها على غير مفهومه ، فإن عدد المسائل التي ثبت الاجماع فيها - بالنسبة له - سيكون محدودا للغاية ، وهو لن يتجاوز ٦٥٤ مسألة بالنسبة لمن يعرف الاجماع بأنه إجماع المسلمين ، و٢١٠ مسألة لمن يرى أنه إتفاق الصحابة ... وهكذا.

---

(١) الآمدي ، مرجع سابق ، ١٦٨/١ ، ١٩٩ ، سعدي أبو حبيب ، مرجع سابق ٢٣/١ .

(٢) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٥٣٨/٤ .

(٣) راجع سعدي أبوحبيب : موسوعة الاجماع ، مرجع سابق ، ٣٣/١.

ثانياً : الاختلاف حول القياس :

لم يكن الاختلاف بين الفقهاء حول القياس بأقل شدة منه حول الإجماع ، فبينما توسع فيه أبو حنيفة وقدمه على خبر الآحاد والحديث المشكوك فيه عنده للأسباب التي سبق وذكرناها آنفا [1] ، فقد أنكره داود بن علي الأصبهاني وابن حزم الأندلسي ومن تبعهما من أهل الظاهر على أساس أن النصوص وحدها هي مصدر الأحكام ومداركها وأن الله تعالى لم يفرط في الكتاب من شيء ومن ثم فلا مجال للقياس حتى قال ابن حزم " القياس لا يحل في الدين والقول به باطل " وقال " لم نتبع القياس قط وافق النص أو خالفه " [2] ، وكذا فقد نفى الإمامية وبعض المعتزلة حجية القياس واعتبروا العمل به محقا للدين وتضييعا للشريعة [3] .

أما مالك والشافعي وأحمد فقد اتفقوا على الأخذ بالقياس كطريق لاستنباط الأحكام إلا أنهم اختلفوا مع أبي حنيفة في ترتيب أولويته فالمشهور عن مالك أنه كان يقدم خبر الآحاد على القياس، وكذا كان الشافعي يقدم خبر الآحاد على القياس عند التعارض . أما أحمد فكان يقدم المرسل وخبر الواحد والحديث الضعيف -بمفهومه عنده - وقول الصحابي على القياس ولم يكن يلجأ للقياس إلا في غياب كل ذلك [4] ولعله لهذا السبب لم ينل الحنابلة الاعتراف بأنهم فقهاء إلا في وقت متأخر ، فحتى أواخر القرن الرابع الهجري لم يعد الحنابلة من ضمن المذاهب الفقهية ، بل ويذكر الغزالي أنهم لم ينالوا هذا الاعتراف إلا حوالي عام ٥٠٠هـ ، وفي كتابه اختلاف الفقهاء لم

---

(١) دافع كثير من العلماء عن أبي حنيفة في هذه المسألة مؤكدين أنه لم يخرج عن سائر الفقهاء في تقديم الأحاديث الضعيفة على القياس واستدلوا على ذلك بأحاديث ضعيفة قدمها أبو حنيفة على القياس والرأي كحديث القهقهة في الصلاة وحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر وحديث منع قطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم وحديث جعل أكثر الحيض عشرة أيام وغيرها . راجع حول ذلك : ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٧٧/١ ، الميسي : شرح مسند أبي حنيفة ، مرجع سابق ، المقدمة ، ص ح ، د؛ الزيلعي : نصب الراية ، مرجع سابق ، ٣٧/١-٤٠ ؛ د نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٤٥ . وراجع فيما سبق حاشية رقم (٥٢) .

(٢) ابن حزم : المبنة الكافية ، مرجع سابق ، ص٥٦ ، ٦١ ؛ ابن حزم : الاحكام ، مرجع سابق ، ١٣/١ - ١٤ ، ٥٣٤/٤ ، ٢٠٣/٦ وما بعدها ، ٣٦٨/٧ ، ٤٨٧/٨ ؛ ابن خلدون : المقدمة، مرجع سابق ، ص٤٤٦ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص٥٧؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي (القاهرة : دار المسلم ، ١٩٨٣) ،ص ٢٤٥ ؛ آدم متز : الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص٣٩٠ .

(٣) محمد رضا المظفر : المنطق ، مرجع سابق ، ص٢٦٨ ؛ الآمدي : الإحكام ، مرجع سابق ، ٢٧٢/٤ ؛ عبد الحميد ميهوب : أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص١٧١ ؛ مصطفى أحمد الزرقاء: الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص٨٣ .

(٤) ابن قيم : مرجع سابق ، ٣٢/١ ؛ الآمدي ، مرجع سابق ، ٣٤٥/٢ ؛ ابن العماد ، مرجع سابق، ٢/ ٩٧ - ٩٨ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٢٤٦ ؛ د. سالم الثقفي ، مرجع سابق ، ٥٤/١ ، ٣٥٧ ؛ ولي الدين الدهلوي : المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق ، ٣١/١؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص٣٣٤ - ٣٣٥ ، ٣٣٤ . وراجع فيما سبق أيضا الحواشي أرقام ٥٠ - ٥٣

يذكر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) أحمد بن حنبل في الوقت الذي ذكر فيه الأوزاعي والثوري فضلا عن أبي حنيفة والشافعي وعندما سئل عن ذلك قال " لم يكن فقيها وإنما كان محدثاً " [١] وذلك على أساس أن القياس – كما قرر الشافعي – هو الاجتهاد [٢] وقد استند ابن خلدون إلى هذا السبب أيضا في تفسير عدم انتشار مذهب ابن حنبل فقال " أما أحمد فمقلده قليل لبعد مذهبه عن الاجتهاد وأصالته في معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض " [٣] .

ثالثاً : الاختلاف حول حجية قول الصحابي:

اختلفوا حول ذلك فذهب بعضهم إلى وجوب الاحتجاج بقول الصحابة لأنهم عدول ولأن الرسول أوصى بالاهتداء بهم ولأنهم عاصروا الرسول وشاهدوا الوحي والتنزيل وهو رأي البرذعي من الاحناف ومالك والرازي والشافعي في قول له وظاهر الروايتين عن أحمد ويأتي قول الصحابي عند هؤلاء بعد القرآن والسنة مباشرة وقبل القياس وفي حالة اختلاف الصحابة يختار من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ، ومن جهة أخرى فقد شكك آخرون في بعض الصحابة وخاصة ممن لابسوا الفتن وخاضوا المحن وذهب آخرون إلى أن الاتباع المأمور به يكون في السيرة والتقوى لا في الأحكام لأن الصحابة ليسوا معصومين من الزلل ولأنهم كانوا يختلفون في زمانهم مما يجعل قولهم كقول من عداهم من المجتهدين وهذا الرأي منسوب لجمهور الاشاعرة والمعتزلة ولأبي حسين الكرخي من الأحناف وللشافعي في أحد قوليه ولأحمد في أحدى رواياته ولابن حزم [٤] ، ويؤيده الخلاف الكبير بين الصحابة فيما عرف بالفتنة الكبرى [٥] ، وخلافهم في بعض المسائل في

---

(١) آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، مرجع سابق ، ٣٨٨/١ .

(٢) د. نادية العمري : مرجع سابق ،ص٣٤١ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٨ .

(٤) إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ٦٢٦/١ ، ١٣٥٨/٢ ـ ١٣٥٩ ؛ الآمدي : الإحكام، مرجع سابق ، ٣٨٥/٤؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٤٥/٢ وما بعدها ؛ ابن قيم الجوزية : أعلام الموقعين ، مرجع سابق، ٣١/١ ؛ الدهلوي : المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق، ٣١/١ ؛ أحمد بن الخطيب البغدادي : كتاب الفقه ، مرجع سابق ، ص١٦٦ ؛ د. سالم الثقفي . مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ٣٥٦/١ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٢٨٦-٢٨٧ ، ٢٩٤ ؛ مناع القطان : التشريع والفقه ، مرجع سابق ، ص١٠٨ ـ ١١٠ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص٣٢٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٤؛ عبد العزيز سيد الأهل : البداية في معرفة الحديث والأثر (القاهرة : معهد الدراسات الإسلامية ، ١٩٧٩) ، ص١٢٤ .

(٥) نقل صاحب موسوعة الإجماع أن العلماء قد اتفقوا في تأويل قتال الصحابة على أنهم مجتهدون متأولون لم يقصدوا معصية ولا محض الدنيا بل اعتقد كل فريق أنه المحق ومخالفه باغ فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله . وكان بعضهم مصيبا وبعضهم معذورا في الخطأ لأنه باجتهاد والمجتهد إذا أخطأ فلا أثم عليه . راجع : سعدي أبا حبيب : مرجع سابق ، ٥٩٧/٢ والآمدي : الإحكام، مرجع سابق ، ٣٢١/٢ . وللمزيد من التفاصيل حول الفتنة واختلاف مواقف الصحابة ، راجع : مصطفى منجود : الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى والسياسية في صدر الإسلام (القاهرة : كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة

مجال العلاقات الخارجية كالغنائم والأسرى كما سيأتي في موضعه - بل وسنرى كيف أن حكم أخذ الجزية من المجوس قد جهله جمهور الصحابة - بما فيهم عمر بن الخطاب - إلا عبد الرحمن بن عوف [1] والحقيقة أن تفاوت الصحابة في فهم القرآن وفي مصاحبة الرسول صلى الله عليه وسلم والسماع عنه من شأنه أن يؤدي إلى هذا الاختلاف بينهم ، لكل ذلك فقد اهمل البعض الحديث عن قول الصحابي ضمن طرق الاستنباط وجعله البعض في المنزلة الأخيرة بعد كل الطرق في حين وضعه البعض بعد القرآن والسنة في ترتيب الأولوية ، بل وينسب إلى مالك أنه قدمه على بعض الحديث [2] .

رابعاً : الاختلاف حول حجية عمل أهل المدينة :

رغم ارتباط مذهب الإمام مالك بالنقل والنص ، فقد انفرد مالك باعتبار عمل أهل المدينة حجة وقدمه على القياس وخبر الواحد كطريق لاستنباط الأحكام ، بل ونسب إليه أنه كان يقدمه على الحديث الصحيح فلا يعمل بالحديث الذي لا يؤيده عمل أهل المدينة وذلك على أساس أن المدينة هي مهاجر الرسول ومهبط الوحي وموطن الصحابة ومن ثم فإن أهلها أعرف الناس بالقرآن والسنة كما أن عملهم بمثابة رواية جماعة عن جماعة وهي أقوى من رواية الحديث فردا عن فرد وقد رد الشافعي والآمدي وسائر الفقهاء قول مالك " إن الناس تبع لأهل المدينة " . وقد ميز الشافعي بين عمل أهل المدينة قبل مقتل عثمان والعمل المتأخر عن ذلك فاعتبر الأول حجة لترجيح أحد دليلين متعارضين وهو قول لأصحاب أحمد . أما أبو حنيفة فإنه لا يرجح به . وأما العمل المتأخر لأهل المدينة فليس بحجة عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، يأتي ابن حزم ليصف قول مالك بأنه " من أفسد قول واشده سقوطا " وليهاجمه بعنف على أساس ما يلي :

١ - أنه قول بلا برهان .

ماجستير ، ١٩٨٤) ، ص٢٧٨ وما بعدها ؛ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ١٨٤/٧ وما بعدها ؛ ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٤٠/١ - ٤٩ ، ٦٨ - ٦٩ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الإسلام ، مرجع سابق ، ٤٢/١ - ٤٥ ؛ أحمد أمين : مرجع سابق ، ص٢٥٤ - ٢٥٦ ، ٢٦٦؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص١٢٨ ، ١٤٢ ؛ إسماعيل الكيلاني : لماذا يزيفون التاريخ ؟ ، مرجع سابق ، ص١٧٦ ؛ علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي : أخبار عمر وأخبار عبد الله بن عمر (بيروت ودمشق : المكتب الإسلامي ، ١٩٨٣) ، ص٤٣٣ ، ٤٤٩ ؛ محمد بن يحيى بن أبي بكر الأشعري المالقي الأندلسي : التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٥) ، ص٢١٧ وما بعدها .

(١) راجع أمثلة أخرى للاختلاف بين الصحابة ولما خفي عن كبار الصحابة من المسائل في : ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ، مرجع سابق ،٢٥١/٢ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٢٤٦/٢ - ٢٤٧ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص١٠٨ ؛ د. نادية العمري ، مرجع سابق ، ص٢٣٥ .

(٢) امام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ مناع القطان :مرجع سابق ، ص٢٢٢؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص٥٤ - ٥٥ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلفة فيها ، مرجع سابق ، ص٣٥٠ .

٢ – أن فضل المدينة لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها .

٣ – أن مكة أفضل البلاد بنص القرآن والسنة وليس ذلك بموجب اتباع أهلها دون غيرهم ولا أنهم حجة على غيرهم فلا أثر للبقاع في ذلك.

٤ – أن أهل المدينة خالفوا الرسول في أمور والغالب على أهلها اليوم الفسق بل والكفر من غالية الروافد – يتحدث بطبيعة الحال عن عصره .

٥ – أن الذين شهدوا الوحي إنما هم الصحابة لا من جاء بعدهم من أهل المدينة .

٦ – أن الصحابة كانوا قد تفرقوا في الامصار وكان بعضهم أعلم ممن بقي في المدينة .

٧ – أن كل خلاف وجد في الأمة فهو موجود في المدينة .

٨ – كان في المدينة منافقون وهم شر الخلق (البقرة / ١٠١ ، النساء / ١٤٥) ولكل ذلك فإن أهل المدينة ليسوا حجة على غيرهم (١) .

خامساً : الاختلاف حول باقي طرق الاستنباط:

امتد الاختلاف بين الفقهاء إلى طرق الاستنباط الأخرى وهي الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وسد الذرائع وشرع من قبلنا والعرف . فالاستحسان توسع في الأخذ به أبو حنيفة لارتباطه بالرأي والقياس ، واعتمده مالك فيما لا نص فيه وقال " الاستحسان تسعة أعشار العلم " كما عمل به أحمد ومذهب الزيدية من الشيعة والإباضية من الخوارج وحكى ذلك أيضا عن المعتزلة ، وحكى عنهم العكس كذلك . أما الشافعي فقد أنكر الاستحسان واعتبره حكما بالهوى يخالف أدلة الشرع وليس له ضابط وقال " الاستحسان تلذذ"، " ومن استحسن فقد شرع " – أي قال في الدين برأيه وجعله مصدرا للتشريع . وقد وضع الشافعي كتابا أسماه " إبطال الاستحسان " أكد فيه أن إعمال الاستحسان يقود إلى تعدد الاحكام واختلافها بتعدد من يعمل به – أي يقود إلى فوضى تشريعية . وكذا فقد أنكره صاحب البرهان وقال : استحسان أبي حنيفة مخالف لأدلة الشرع بمسلك باطل". ورفضه أيضا الظاهرية والشيعة الإمامية وقيل المعتزلة (٢)

---

(١) راجع حول كل ذلك : ابن حزم : السنة الكافية في أحكام أصول الدين ، مرجع سابق ، ص٢٣ـ ٢٤ ؛ ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ٢/٢٢٢ ـ ٢٣٩ ، ٤/٥٨٤، ٦/ ٣١٠ ، الآمدى : الأحكام ، مرجع سابق ، ١/٢٠٦ ـ ٢٠٧ ؛ ابن خلدون . المقدمة ، مرجع سابق ، ص٤٤٧ ؛ ولى الدين الدهلوي : المسوى شرح الموطأ ، مرجع سابق، ١/٣٣ ؛ مناع القطان : مرجع سابق ، ص٢٣٥ ، عبد الرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه التسعة ، مرجع سابق ، ص٢٩٩، د. نادية العمري . إجتهاد الرسول . مرجع سابق . ص٣٣٢ ـ ٣٣٤.

(٢) إمام الحرمين : أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف : البرهان ، مرجع سابق ، ٢/١٣٦٢ ؛ الآمدى : الإحكام، مرجع سابق ، ٤/٣٩٠ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق، ٤/٥٣٥ ، ٦/١٩٢ ؛ الشافعي : الأم ، مرجع سابق ، ١/١٣ ،

والمصلحة المرسلة أفرط في إعمالها مالك واشتهر بها مذهبه حتى وصف فقهه بأنه فقه المصلحة واتهم بأنه كان أحيانا يقدم المصلحة على الحديث عند التعارض وقيل إن اصحابه أنكروا ذلك عنه كما أخذ أحمد بالمصلحة بشرط أن يتفق الحكم مع روح الشريعة ، كما تعتبر المصلحة من الأدلـة الصحيحة في مذهـب الإباضية من الخوارج . وبالمقابل فقد رفض بعض الفقهاء الاحتجاج بالمصلحة المرسلة واعتبروها – كالاستحسان – حكماً بالهوى لا يمكن ضبطه بالشريعة وينسب هذا الرأي إلى الشافعي والآمدي والباقلاني والشوكاني وابن الحاجب ، وهو مذهب الظاهرية والإمامية . كما ينسب إلى الحنفية عدم اعتبار المصالح المرسلة وإن كـان توسعهم في الاستحسان يقود إلى العمل بها بالضرورة [1] .

أما الاستصحاب – بمعنى استدامة إثبات ما كان مثبتا أو نفي ما كـان منفيـا أو تمادي الحكم مع تبدل الأزمنة والأمكنة – فقد اختلفوا فيه أيضا على قولين فقال أكثر الحنفية إنه ليس بحجة إذ لا دليل من العقل أو من الشرع على بقاء الحكم واستمراره وإنما الدليل فقط على ثبوته في الماضي، وقال آخرون – منهم جمهور الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية وابن حزم – بحجية الاستصحاب واستدلوا على ذلك بالمنقول والمعقول مما يفيد استمرار الأحكـام الثابتـة بنص مـا لم يعارض بنص آخر، ويلاحظ بهذا الخصوص أن العمل بالاســــتصحاب هو مذهــب أهل الحديث دون أهل الرأي الذين أكثروا مــن إعمـال القيـاس والـرأي في المسائل فلم يضطروا للأخذ بالاستصحاب كالأحناف [2] .

د. شعبان محمد إسماعيل : الاستحسان بين النظرية والتطبيق (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٨)، ص٣٥ـ ٤٢ ؛ د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ١/ ٣٦٢ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق ، ص٢٣٦ ؛ محمد على جريشة : مرجع سابق ،ص١٧٢ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ؛ د. محمد عبد اللطيف الفرفور : نظرية الاستحسان في التشريع الإسلامي (دمشق : دار دمشق ، ١٩٨٧) ، ص٧٢ ؛ د. مصطفى الزرقاء : مرجع سابق ، ص ٦٠ ـ ٨٦؛ محمد بن علوي : مالك بن أنس : مرجع سابق ، ص٥٧ ؛ د. نادية العمري : مرجع سابق ، ص٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٦.

(١) إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١٣٣٥/٢ ؛ الآمدى : الإحكام ، مرجع سابق ، ٣٩٤/٤ ؛ الزرقاء : الاستصلاح ، مرجع سابق ، ص٦٠ ـ ٨٦ ؛ أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص٨٢ ، ٨٥، ٨٧، ١٠٣ ، ١٤٩ ؛ جريشة : المشروعية الإسلامية العليا، مرجع سابق ، ص١٦٦ ـ ١٦٧ ، ١٧٠ ؛ عبد الرحمن الشرقاوي ، مرجع سابق، ص١٦٤ ، ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ د. جلال الدين عبد الرحمن : المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٣) ،ص ٥٨ ـ ٦٠ ، د. نادية العمري :مرجع سابق ، ص٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٥ ؛ د. سالم الثقفي : مرجع سابق ، ٣٧٠/١ ؛ محمد بن علوي : مرجع سابق ، ص٥٤ .

(٢) ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣٣٩/١ ؛ ابن حزم ، الأحكام ، مرجع سابق ، ٥/٥ ومابعدها ؛ محمد على جريشة . مرجع سابق ، ص ١٧٧ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : مرجع سابق ، ص ٣١ ومابعدها ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧؛ الآمدى : مرجع سابق ، ٣٦٧/٤ ؛ د. نادية العمرى ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦؛ الشرقاوى : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ .

وأما طريقة سد الذرائع فتوسع في العمل بها أحمد ومالك انطلاقا من ربطهما بين المقاصد والذرائع والنظر إلى مآل الأعمال وقدم ابن قيم في " أعلام الموقعين " ٩٩ دليلا على حجيتها وبالمقابل فقد اعتبرها ابن حزم طريقة فاسدة ومحرمه على أساس أنها تشريع بالظن يقود إلى تحريم الحلال وهو افتراء على الله ، أما أبو حنيفة والشافعي فلم يتوسعا في الأخذ بسد الذرائع كطريقة من طرق استنباط الأحكام بالنظر لواقع الحال لا مآله [(١)] .

واختلفوا كذلك فيما يتعلق بحجية شرع من قبلنا فأجاز الشافعي استعارة أحكامه ما لم تكن منسوخة في شرعنا . وذهب المعتزلة إلى أن ذلك غير جائز عقلا إذ فيه حط من مرتبة الشريعة ، وقال آخرون أن ذلك لا يمتنع عقلا ولكنه ممنوع شرعا مستدلين على ذلك بموقف الرسول حين رأى عمر يقرأ في التوراة فنهاه وقال (لو كان ابن عمران حيا لما وسعه إلا اتباعي) وقد انقسم سائر الفقهاء حول ذلك فذهب الاشاعرة وبعض أصحاب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنه وابن حزم مذهب المعتزلة بينما اتبع الشافعي بعض أصحابه وجمهور الأحناف والمالكية والحنابلة[(٢)]

وأخيرا نصل إلى العرف والذي رغم أنه يأتي في نهاية قائمة طرق الاستنباط إلا أننا لم نفعل ذلك حطا من شأنه وإنما لنجعل منه نقطة انطلاق لما نعتقد أنه أهم موضوعات هذا البحث وأكثرها ارتباطا بالإطار العام لموضوع العلاقات الدولية في الإسلام ولكن يعنينا قبل ذلك أن نؤكد على ضرورة وعي كل من يتعامل مع الفقه الإسلامي بهذا الاختلاف في طرق الاستنباط ودواعيه ودلالته على الاحكام المستنبطة ذاتها والتي لابد وأن تعكس في النهاية الموقف الفكري والظروف الموضوعية الخاصة بكل مذهب كما أن التعرف على أبعاد هذا الاختلاف يصير ذخيرة هامة ومقدمة ضرورية لتفسير الاختلاف بين الفقهاء في الأبحاث التالية من الكتاب والمتعلقة بموضوع العلاقات الدولية إذ سنكتفي فيها باثبات الاختلاف مجردا من الدلائل.

العرف والمعطيات الفقهية والعلاقات الدولية:

سبق وحددنا غاية علم الفقه في إيضاح الاحكام الشرعية – العملية اساسا وليس الاعتقادية – استنباطا من الاصول أو قياسا عليها . وذكرنا – أن هذا القياس تفرضه طبيعة علم الفقه ذاته من حيث هو محصلة علاقة التفاعل بين الفقيه والواقع . الفقيه بمعتقداته وقناعاته وعواطفه ومناهجه

---

(١) ابن قيم ، مرجع سابق . ٣/١٤٩ – ١٧١ ؛ ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٦/١٧٩؛ د. عبد الحميد أبو المكارم: مرجع سابق ، ص ١٧٥ ؛ عبد الرحمن الشرقاوى : مرجع سابق ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥؛ محمد بن علوى : مالك بن أنس ، مرجع سابق . ص ٥٤ ، ٥٦؛ د. نادية العمرى : مرجع سابق ، ص ٣٤٦ ؛ د. سالم الثقفى : مفاتيح الفقه الحسيني ، مرجع سابق، ١/٣٦٥ .

(٢) ابن حزم : النبذة الكافية ، مرجع سابق ، ص ٥٧ ، ابن حزم : الأحكام ، مرجع سابق ، ٥/١٤٩ ؛ إمام الحرمين : البرهان ، مرجع سابق ، ١/٥٠٣ – ٥٠٤ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم: مرجع سابق ، ص ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ؛ محمد على جريشة : مرجع سابق ، ص ١٤٣ ؛ الآمدى: مرجع سابق ، ٤/٣٧٨ .

وطرق استنباطه ، والواقع بما يفرزه من حاجات ومشكلات وقضايا يفرضها التعامل اليومي من خلال الممارسة والاحتكاك وتلونها الاعراف والتقاليد السائدة ، هذا الارتباط بين المعطيات الفقهية والعرف ليس موضع مناقشة وهو مما يتفق عليه الفقهاء صراحة أو ضمنا قولا أو عملا مع خلاف في بعض الجزئيات [1] ، وإليه يستند في تفسير اختلاف المعطيات الفقهية من مذهب لآخر - كمذهب أبي حنيفة الذي انتشر في مناطق تغلب عليها المدنية ومذهب مالك الذي نما وانتشر في أجزاء ذات طابع بدوي كالحجاز والمغرب والأندلس كما لاحظ ذلك ابن خلدون [2] - بل واختلافها أحيانا داخل المذهب الواحد في حال انتقال صاحبه من موضع لآخر تتغاير بينهما الأعراف كما هو مشهور عن الشافعي عقب انتقاله من بغداد إلى مصر ، مع ملاحظة أن الأمر هنا يتعلق بالأحكام المبنية على الاعتبارات العملية الخالصة دون غيرها من الأحكام المتعلقة بالاعتقادات أو تلك التي تستند إلى نصوص محكمة لا تقبل التأويل وتتجرد من ثم عن الزمان والمكان والاعراف سوف نرى كيف تجاوز هذا الحد بعض العلماء المحدثين الذين ذهبوا في مراعاة الظروف والعادات إلى حد اعتبارها مصدرا للتشريع في مجال العلاقات الدولية وليس مجرد عامل يستدعي اختلاف تطبيق الاحكام الجزئية ، وإلى حد إعادة تفسير النصوص الصريحة - كتلك المتعلقة بالجهاد والنسخ - بما يتفق مع ظروف وملابسات الواقع المعاصر بشكل يعيد إلى الذهن فقه لاهوت التحرير ورجال الدين التجديديين في أمريكا اللاتينية [3] ، وبما يفرضه ذلك من صعوبة حقيقية تواجه كل من يحاول فهم موقف الفقه الإسلامي من موضوع العلاقات الدولية إذ سيجد نفسه أمام فقهين أحدهما تقليدي يلتمس تفسير هذه العلاقات انطلاقا من المبادىء الأساسية الواردة في القرآن والسنة والآخر معاصر يفسر هذه المبادىء من وجهة نظر الخبرة الواقعية ويعيد تخريج الأحكام المتعلقة بالتعامل الدولي فى ضوء ما آل إليه حال المسلمين في الوقت الراهن، وهو ما يدعونا إلى إعادة التأكيد على أن التقييم الحقيقي لكل معطى فقهي - تقليدي أو معاصر - يفترض تحليل العلاقة بينه وبين متغيرات الوسط أو البيئة التي أفرزته.

والحقيقة أن مشكلة التعارض بين بعض معطيات الفقه الإسلامي التقليدي والمعاصر فيما يتعلق بقضايا التعامل الخارجي لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء عنصر العرف بمعناه الواسع والذي ينصرف إلى الزمان والمكان والأحوال والظروف والوقائع وغير ذلك من متغيرات الواقع التاريخي ،

---

(١) مصطفى عبد الرحيم أبو عجيلة : العرف وأثره فى التشريع الإسلامى (طرابلس - ليبيا : المنشأة العامة للنشر ، ١٩٨٦)؛ ابن قيم : أعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ٣/١٤ - ٨٩ ؛ عبد الحميد ميهوب - أحكام الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٤٨ - ٥٠ ؛ د. عبد الحميد أبو المكارم : الأدلة المختلف فيها ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦ ، ٤٠١ ؛ د. نادية العمرى : اجتهاد الرسول، مرجع سابق، ص ٣٣٠ .

(٢) المقدمة ، مرجع سابق ، ص ٣٧٥ ، ٤٤٥ .

(٣) راجع عبد العزيز عبد المعطى صقر : دور الدين فى الحياة السياسية فى الدولة القومية ، تحليل نظرى، رسالة دكتوراه (جامعة الاسكندرية : كلية التجارة ، ١٩٩٠) ص ٥٤٠ وما بعدها .

فالفقه التقليدي وحتى غلق باب الاجتهاد في بداية القرن الرابع الهجري لا يماري أحد في إيناعه وازدهاره وبلوغه مرتبة العلم بمعناه الحقيقي وما ذلك إلا لتكيفه مع الواقع وارتباط تطور مناهجه بنمو معارفه العملية كما رأينا ، رغم ذلك فإننا نسجل هنا تقصير الفقه التقليدي في معالجة موضوع العلاقات الخارجية وتقديم تصور متكامل بهذا الخصوص على الرغم من أن الدولة الإسلامية في عصر الفقهاء الأربعة كانت قد بلغت أوج عظمتها وامتد سلطانها شرقا وغربا ودخلت في علاقات سلم وحرب وتعاهد مع جيرانها دون أن يصاحب ذلك محاولة متكاملة لمواجهة هذه العلاقات بالمناقشة والتحليل والبناء الفكري بل وعلى الرغم من أن الإمام أحمد بن حنبل قد شهد الصراع بين الأمين والمأمون – ابني الرشيد العباسي – والذي استمر طوال أربع سنوات (١٩٤-١٩٨هـ) ورأى كيف اعتمد الأمين في صراعه مع أخيه على جيش فارسي ، بل وكيف اعتمد المعتصم من بعده على الترك لقتال الروم ثم انقلابهم عليه بعد ذلك [1] ، إلا أنه لم يفرد لظاهرة الاستعانة بغير المسلمين وخاصة في حالة نشوب حرب بين طرفين مسلمين مبحثا مستقلا في فقهه ، وإذاً لكان معينا ينتفع به في محاولات تقييم الحروب العديدة التي باتت تنشب بين الدول الإسلامية كالحرب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية وغيرهما ونفس الشيء يمكن أن يقال عن ابن حزم (ت٤٥٦هـ) الذي عاصر فترة الفتنة (٣٩٩-٤٢٢هـ) وسقوط دولة بني أمية في الأندلس وبداية عصر الطوائف والصراع بين العرب والبربر والصقالبة واستعانة بعضهم على بعض بالنصارى [2] .

ورغم هذا الإسهام الضئيل للفقه التقليدي في مجال العلاقات الدولية – وفي كل ما له صلة بظاهرة السلطة بصفة عامة – إلا أننا يجب أن نعترف – في ضوء ما سبق وذكرناه – أن الفقه التقليدي قد ظل ينمو ويتكيف مع الواقع حتى العصر العباسي وأنه استطاع أن يحدد بشكل واضح أصوله وقواعده العامة المجردة ويطور من مناهجه حتى بلغ المرحلة العلمية التي سمحت له بمواجهة أغلب الحاجات والمشكلات التي فرضت نفسها على المجتمع الإسلامي آنذاك في إطار الشرع وبما أدى دائماً إلى إحداث تقارب ملحوظ بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي.

وبحلول القرن الرابع الهجري كان باب الاجتهاد الفقهي قد أُغلِق وانتهى – نظريا على الأقل – عصر المجتهدين المستقلين ليبدأ عصر التبعية والتقليد [3] الذي انقطعت فيه صلة الفقه بالواقع

---

(١) راجع حول ذلك : ابن العماد : شذرات الذهب ، مرجع سابق ، ٣٤٠/١ ، ٣٤٢، ٣٤٧ ، ٣٥٠ – ٣٥٤ ، ٤٦/٢ –٤٧ ، ٥١ ؛ ابن كثير : البداية والنهاية ، مرجع سابق ، ٣٥٣/١٠ ، ٢/١١ ؛ أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٢١٥/١ – ٢١٩ ؛ مناع القطان ، مرجع سابق، ص ٢٣٨ .

(٢) راجع : أحمد عطية الله : حوليات الاسلام ، مرجع سابق ، ٤٦٣/١ ومابعدها ؛ د. عبد الحليم عويس : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، ص ٢٠-٢١ .

(٣) قال العلماء بغلق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجرى واعتبروا آخر المجتهدين محمد بن جرير الطبرى (ت ٣١٠هـ) وكان من أصحاب المذاهب التي درست كالاوزاعى والثورى وغيرهما، وله كتاب في أصول مذهبه وضعه على غرار كتاب

فاتسعت الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي اللاحق على غلق باب الاجتهاد . وقد زاد اتساع الهوة في الوقت الراهن وبعد انقضاء أكثر من عشرة قرون على غلق باب الاجتهاد مما دفع البعض إلى الدعوة لاستبعاد النظرية التقليدية في الشئون الخارجية باعتبارها نظرية تاريخية لا تصلح لمواكبة الجماعة الدولية المعاصرة ولا تضع في اعتبارها ما أصبح عليه حال الدول الإسلامية وهكذا فسرت الهوة بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي على أنها نتيجة لقصور في التراث الفقهي الذي لا يزال يرتبط بالواقع السياسي السابق على القرن الرابع الهجري مما يتطلب استبعاده وبلورة فقه إسلامي معاصر يساير بلغته ومدركاته وأحكامه موكب الأسرة الدولية في هذه اللحظة.

هذه الدعوة تلقفها العديد من الكتاب والباحثين ممن لا تتوافر فيهم أهلية الاجتهاد وشروطه وفي غياب أي تصور مجرد لأصول وقواعد فقهية فقاموا بمحاولة التقريب بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي الراهن من خلال مجموعة من الاجتهادات تقلب رأسا على عقب الأسس التي قام عليها الفقه التقليدي في صياغته لمدركاته وأحكامه المتعلقة بالشئون الخارجية وعلاقات المسلمين بغيرهم

وبطبيعة الحال فقد أثارت هذه الاجتهادات مشكلة أمام الباحثين في مجال العلاقات الدولية فهناك فقه تقليدي يعبر عن المبدأ الشرعي دون أن يتجاهل الواقع والأعراف المعاصرة له ، وهناك فقه معاصر – إن صح التعبير – يجسد الواقع دون أن يمتلك مؤهلات التفقه والاجتهاد التي تسمح له بفهم المبدأ الشرعي في إطار نظرية عامة للأصول والقواعد. و لا شك أن اكتشاف الدلالة الحقيقية للمصادر الشرعية فيما يتعلق بموضوع التحليل وفهم طبيعة العلاقة بين الفقه والمبدأ الشرعي والواقع السياسي من شأنه أن يحسم هذا الاختلاف بين معطيات الفقه التقليدي والاجتهادات المعاصرة ، وهنا بالتحديد تكمن أهداف وأهمية التحليل عند هذا المستوى المرتبط بالأصول.

طبيعة الفقه الإسلامي وموقفه من تحليل العلاقات الدولية : دراسة مقارنة :

من الغريب أن الفقه التقليدي الذي اتسم بالحيوية والديناميكية والتكيف قد اتهم – ظلما – بعد غلق باب الاجتهاد بالجمود والتحجر والعجز عن تلبية الحاجات الجديدة ، وهو اتهام فيه تجن ويعبر عن عدم فهم المدلولات الحقيقية لعلم الفقه ولغلق باب الاجتهاد وللتقليد الفقهي.

فالفقه الذي توافرت فيه الشروط الضرورية لنشأة العلم وارتقت مناهجه حتى بلغت المرحلة الاستنباطية لابد وأن يكون قادرا كأي علم على التحول إلى نسق مفتوح يقبل الاضافة والتعديل

الرسالة للشافعي وأطلق عليه أيضا "كتاب الرسالة" . راجع حول ذلك . الطبرى : تهذيب الآثار . تخريج محمود محمد شاكر (القاهرة : مطبعة المدني . د.ت) ، ٤/١٠ – ١١ ، ابن العماد : شذرات الذهب. مرجع سبق ، ٢/٢٦٠؛ د. سالم الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي ، مرجع سابق ، ١/٩٥ ؛ د. محمد أنيس عبادة : التشريع الاسلامي (القاهرة : المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، ١٩٧٢) ص ٩٥ .

في النظرية التي يقوم عليها (أصول الفقه والقواعد الفقهية) استجابة للنبوغ الفردي ولمستجدات الواقع [1]. الفقه بهذا المعنى لا يعرف السكون أو الجمود ولكنه دائم التعديل في مسلماته ومعطياته تكيفا مع الواقع، وقادر على التعامل حتى مع الوقائع التي لا يحكمها نص أو قاعدة فقهية مقررة وذلك باستنباط قاعدة فقهية جديدة من جملة النسق الفقهي وتطبيقها على الواقعة الجديدة تماما مثلما يفعل القضاة في النسق القانونية الحديثة حين يضطرون للحكم في كل نزاع يعرض عليهم حتى ولو لم يكن هناك نص صريح ينظمه وإلا اتهموا بجريمة إنكار العدالة [2].

أما غلق باب الفقه فيعني وقف النظر الشرعي في المستجدات لا إسقاط المعطيات الفقهية التقليدية – بعد تجميدها ووضعها في قوالب نهائية – عليها، لأن معطيات الفقه ليست نصوصا مقدسة صالحة لكل زمان ومكان ولكنها كما ذكرنا في أكثر من موضع تعبير عن علاقة تفاعل بين فقيه وواقع ونص، وهي إن كانت تفقد حجيتها إن تحررت من ارتباطها بالنص فإنها تفقد حيويتها وفعاليتها إن فقدت صلتها بتطورات الواقع، وقد نجح الفقه التقليدي في التعبير عن علاقة التفاعل هذه بين الفقيه والواقع والنص فكان دائم التطوير في قواعده وطرق استنباطه للأحكام استجابة لمتطلبات الواقع وما تفتقت عنه عقول الفقهاء ودون خروج على النص.

وأما التقليد الفقهي فيعني تجاهل النبوغ الفردي والواقع التاريخي والتشبث بأحكام جزئية واقعية ترتبط بممارسة عفى عليها الزمن، ورفض التحدث بلغة العصر بما يعنيه ذلك من تقوقع على الماضي وجمود إزاء كل ما استجد من حالات ووقائع وظروف.

وتأسيسا على ذلك فإننا نرفض وصف الفقه التقليدي بالجمود والتخلف ونرى أن المسئول عن ذلك هو ما أعقب غلق باب الاجتهاد من صب الفقه التقليدي في قوالب نهائية واستدعائه لحكم حالات جزئية واقعية تنتمي إلى واقع تاريخي يختلف في طبيعته وخصائصه عن الواقع الذي نما فيه وتكيف معه الفقه التقليدي. ليس حطاً من قدر الفقه التقليدي إذن أن يرمي بأنه تلون بطبيعة العصر العباسي وظروفه أو أنه يستخدم مدركات لم تعد موضع التقبل في العالم المعاصر أو أنه يركز في مجال العلاقات الخارجية على قانون الحرب لا السلام بسبب تبلوره زمن الفتوحات

---

(١) راجع : د. حسن عبد الحميد : التفسير الابستمولوجي، مرجع سابق، ص ١٧٥ ؛ د. حسن عبد الحميد : المراحل الارتقائية، مرجع سابق، ص ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٥، ٦٩.

(٢) اعتبر القانون المصرى امتناع القاضى عن الحكم فى غير الأحوال المنصوص عليها متعللا بغياب أو غموض النص –وهو مايعنى نقصان القانون– تقصيرا فى أداء الواجب. ففى الباب الخامس من قانون العقوبات بعنوان "تجاوز الموظفين حدود وظائفهم وتقصيرهم فى أداء الواجبات المتعلقة بها" تنص المادة ١٢٢ منه على أنه ((إذا امتنع أحد القضاة فى غير الأحوال المذكورة عن الحكم يعاقب بالعزل وبغرامة لاتزيد على عشرين جنيها مصريا. ويعد ممتنعا عن الحكم كل قاض أبى أو توقف عن إصدار حكم بعد تقديم طلب إليه فى هذا الشأن ... ولو احتج بعدم وجود نص فى القانون أو بأن النص غير صريح أو بأى وجه آخر)).

الإسلامية أو إنه لا يواكب القانون المعاصر نطاقا وأشخاصا ... [1] ولكن في كل ذلك إدانة للعلماء المعاصرين الذين انقسموا مابين مقلد أبى إلا أن يردد مقولات السابقين دون اعتبار للمنطق التاريخي ، ومستقل ادعى القدرة على ممارسة الاجتهاد دون أن تتوافر فيه شروطه فإذا به يغلب الواقع الذي يعيش فيه على النص الذي لا يملك طرق التعامل معه ، ومحايد آثر السلامة واكتفى بالاعلان عن ارتباط الفقه التقليدي بطبيعة العصر الذي نشأ فيه وعدم صلاحيته لمعالجة واقع العلاقات الدولية في هذه اللحظة. ونحن إذ نسلم جزئيا بصحة هذه الملاحظة الأخيرة وبصفة خاصة في ضوء الهوة بين النظر الفقهي التقليدي والواقع المعاصر والتي تمتد على مدى أحد عشر قرنا من الزمان ، فإننا نضيف إلى ذلك بعض الملاحظات العملية في شكل مجموعة من القضايا نختتم بها هذه الدراسة عن الفقه الإسلامي وبرجاء الانتفاع بها في محاولة فهم طبيعة علم الفقه ودوره الخلاق في تعرف الأمة على إرادة الشارع في كل ما تفرضه الحياة اليومية من حاجات ومستجدات في الداخل وفي الخارج سواء بسواء:

أولاً : أنه من غير المتصور عقلا توقف النظر الفقهي في المستجدات كلية بعد القرن الرابع الهجري. والأقرب إلى الصحة أن الفقه قد واصل عطاءه على امتداد القرون التالية وواجه كل عصر بأحكام جديدة قياسا على مبادىء الشريعة ومقاصدها وكل ما في الأمر أن ذلك قد تم بشكل جزئي فرضه غياب النبوغ الفقهي القادر على التأصيل المتكامل من جهة ثم الاحتكاك بالحضارة الغربية وما خلفه من قوانين وضعية من جهة أخرى . يؤكد ذلك أمران : **الأول** هو طبيعة علم الفقه نفسه كنسق حركي مفتوح ومرتبط بالحياة اليومية وقادر دائما على تجديد ذاته ومواجهة كل ماتطرحه الممارسة العملية من قضايا وحاجات [2] ، **والأمر الثاني** هو استمرار الأمة الإسلامية حتى هذه اللحظة ومحافظتها على خصوصيتها وهويتها وهو أمر يستحيل تحققه بدون الاستدعاء المستمر للفقه من أجل التكيف والتعرف على الحكم الشرعي في القضايا والمشكلات المستحدثة . إن تكيف الأمة الإسلامية مع الواقع رغم اختلاف المكان والزمان لأكبر دليل على استمرار النشاط الفقهي ، ومن غير المتصور أن يحافظ مسلمو الاتحاد السوفيتي سابقا أو الصين أو الولايات المتحدة أو فرنسا أو غيرها من الدول على هويتهم دون الاعتماد على فقه حيوي

---

(١) د. محمد طلعت الغنيمي - قانون السلام في الاسلام -دراسة مقارنة (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٩) ص ١٤، ١٨ ، ٢٨ ، ٣٣ .

(٢) هذه حقيقة يمكن البرهنة عليها أيضا بالعودة الى كتب الطبقات والتراجم التى تؤكد أن الاجتهاد لم ينقطع عن الحقيقة وهو ما أثبته السيوطى بذكر بعض ممن عرفوا بالاجتهاد بعد القرن الرابع الهجرى كعز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) وابن دقيق العيد وابن تيمية (ت ٨٢٧هـ) ووالد تاج الدين (ت ٧٧١هـ) وابن المنير الاسكندرانى (ت ٨٠٣هـ) والشيخ سراج الدين البلقينى ثم ولده جلال الدين (ت ٨٢٤هـ) وتلميذه ولى الدين العراقى (ت ٨٠٦هـ) ومجد الدين الشيرازى وكمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ) وشرف الدين المناوى وغيرهم . راجع السيوطى : تقرير الاستناد فى تفسير الاجتهاد ، مرجع سابق ، ص ٦٣ - ٦٦ .

يستمدون منه الأحكام العملية التي ترتبط بظروفهم ونمط حياتهم ، كما أنه من غير الواقعي الادعاء بأن الدولة العثمانية لم تؤسس علاقاتها مع العالم الخارجي بل ومع المواطن المسلم على مفهوم الجهاد فالمؤكد أن ارتكازها على فقه الجهاد كان أحد أسباب قوتها الروحية من جهة وأحد معوقات تطور مفهوم القومية العربية من جهة أخرى [1] . كما لعب فقه الجهاد دورا أساسيا في كفاح الشعوب المسلمة ضد الاستعمار ولا تفتأ الدول الإسلامية تستدعيه في حروبها مع الدول غير الإسلامية بل وفي حروبها مع بعضها البعض وليست حروب التحرير من الاستعمار أو حروب العرب مع إسرائيل أو الحروب العراقية الإيرانية أو الحرب العراقية الكويتية سوى بعض الأمثلة بهذا الخصوص ، بل وقد أعيد صياغة فقه الجهاد على مستوى السلوك الفردي في لبنان لكي يستوعب أيضا ظاهرة مشاركة بعض الأفراد المسلمين فى الصراع الدولى عن طريق التضحية بالذات فى سبيل تدمير منشآت ومصالح تنتمي إلى أطراف خارجية لإجبارها على الانسحاب أو تعديل مواقفها في المحافل الدولية فيما عرف في الدوائر الغربية بظاهرة الارهاب الدولي [2] . بغض النظر عن تقييم هذه الوقائع ، فإنها تؤكد أن النشاط الفقهي - بمعنى النظر العقلي المستند إلى الأصول - قد ظل أحد عناصر الاستمرارية الثابتة في الذات الإسلامية منذ نشأته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وحتى هذه اللحظة . قد تختلف قوته من مرحلة لأخرى إلا أنه ظل عنصراً ثابتاً في الوعي الجماعي بسبب ارتباطه بالحياة اليومية ومن ثم الحاجة الملحة لاستدعائه كلما استجد جديد تحقيقا للتكيف وحفاظا على صلة الأمة الإسلامية بمصادر التشريع في آن واحد .

ثانياً : أنه من المبالغ فيه القول بأن الفقه التقليدي لا يصلح كله لتنظيم علاقات المسلمين الدولية وإنما الصحيح القول إنه لا يصلح منه فقط ما كان متعلقا بأحكام جزئية لرتبطت بظروف عصر معين أو خضعت لمؤثرات ذاتية مكشوفة أو عبرت عن مرحلة متقدمة من مراحل تطور علم الفقه ، وهي أحكام يمكن التعرف عليه في ضوء التفسيرات السوسيولوجية والسيكولوجية والابستمولوجية على نحو ما بيناه آنفا ، أما ما عدا ذلك من أحكام عامة مستنبطة من الأصول فإنها تصلح بطبيعة الحال للتعرف على الحكم الشرعي في العديد من قضايا التعامل الخارجي كالمعاهدات والأسرى والجاسوسية وأخلاقيات الاحتكاك العضوي وغيرها رغم ذلك فلابد من الاعتراف بالعديد من الصعوبات التي تعترض طريق التعامل مع الفقه التقليدي المتعلق بالعلاقات الخارجية . فهناك أولاً صعوبة التعرف على مدى تعبير المعطى الفقهي عن علاقات التفاعل بين

---

(١) عبد العزيز عبد الغنى صقر : نظرية الجهاد فى الاسلام ، رسالة ماجستير (جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، ١٩٨٣) ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢٨ - ٢٩ ، ٤٢٣ - ٤٢٤ ؛ عبد العزيز عبد الغنى صقر : دور الدين فى الحياة السياسية ، مرجع سابق ، ص ٢٩٧ ؛ ناعوم شومسكى : الارهاب الدولى - الاسطورة والواقع ، ترجمة لبنى صبرى (القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٩٠) ص ٦٠ .

الفقيه والواقع والنص إذ يتطلب ذلك دراسة الواقع التاريخي الذي ظهر فيه المعطى الفقهي بتغيراته المتعددة ثم هناك ثانياً صعوبة فهم الخطاب الفقهي الذي يتسم بغرابة اللغة وصعوبة المصطلحات بالنسبة لنا - بما يفرضه ذلك من ضرورة التمكن من اللغة العربية والرجوع إلى كتب أصول الفقه للبحث في معاني الألفاظ الفقهية [1] . وهناك ثالثاً صعوبة تجميع الجزئيات المتعلقة بالتعامل الخارجي بعد معرفة مواطنها بالنظر إلى أن مصنفات الفقه لم تخصص بابا مستقلا لمعالجة العلاقات الخارجية ولكنها اقتصرت على تناول جزئيات منها فقط تحت أبواب متفرقة كالجهاد والسير والجزية والأموال والبعوث وغيرها دون أي محاولة لجمع هذه الجزئيات في إطار فكري متكامل، ثم هناك أخيراً صعوبة الإحاطة بمعطيات مجموعة كبيرة من العلوم والفنون الخادمة لعلم الفقه والتي يشكل التعرف عليها مدخلا ضروريا للتعامل مع كتب الفقه ومن أمثلة هذه العلوم والفنون : أصول الفقه، اختلاف الفقهاء ، القواعد الفقهية ، الفروق ، الأشباه والنظائر، تخريج الفروع على الأصول، مقاصد الشريعة ، الألغاز الفقهية ، الحيل الفقهية أو المخارج وغيرها [2] .

جميع هذه الصعوبات تتطلب تكاتف العلماء من مختلف التخصصات من أجل إعادة صياغة الفقه التقليدي من خلال عمليات التبسيط اللغوي والتنظيم الموضوعي والتوثيق والفهرسة والتكشيف وربط المعطيات الفقهية بواقعها التاريخي والتعريف بمنهج كل فقيه وطرق استنباطه للأحكام والعوامل الذاتية التي خضع لها وغير ذلك من العمليات التي تسمح بالكشف عن الدلالة الحقيقية للمعطى الفقهي وتعين على فهمه.

ثالثاً : إن الجهود يجب ألا تقف عند حد إعادة صياغة الفقه التقليدي ولكنها يجب أن تتواصل بهدف استنباط الأحكام القادرة على مواجهة الحاجات الجديدة وملاحقة تطورات الواقع وصياغة حياة المسلمين بحيث تتكيف دائما مع المستجدات دون أن تخرج عن إطار الشرع بل أن التطورات الأخيرة المرتبطة بانهيار الشيوعية وبروز الحزام الإسلامي الممتد في جنوب آسيا والذي أصبح يضم أيضا الجمهوريات السوفيتية ذات الأغلبية المسلمة لتفرض على العلماء المعنيين عدم الاقتصار على إعادة صياغة فقه التعامل الخارجي التقليدي وتطويره بحيث يملأ مناطق الفراغ في الواقع المعاصر ، بل وايضا الانفتاح بالنسق الفقهي بحيث يكون قادرا على استشراف المستقبل وتهيئة المسلمين لكل الاحتمالات الممكنة على نحو ما اشتهر به فيما مضى النسق الفقهي الحنفي [3] . فأين علماء الفقه المعاصرين من هذه المهام الجسام ؟

---

(١) يراجع أيضا بهذا الخصوص : قاسم القونوي : أنيس الفقهاء في تعريفات الالفاظ المتداولة بين الفقهاء ، تحقيق د. أحمد عبد الرزاق الكبيسي (جدة : دار الوفاء . ١٩٨٦) ص ١٨١ - ١٩٠

(٢) للإلمام بموضوعات هذه العلوم والفنون راجع : د. جمال الدين عطية . التنظير الفقهي ، مرجع سابق . ص ٥١ - ٥٣

(٣) تميزت مدرسة أبي حنيفة بفقه المستقبل بمعنى الافتاء في مسائل لم تقع ولكنها محتملة الوقوع حتى سمي أتباعه (الأرأيتيون) لكثرة افتراضهم للوقائع وقولهم أرأيت لو حدث كذا وكذا . . . ولاشك في أن هذا التحليل للمستقبل ضرورة لمواجهة

من المؤسف أن نقول إن العلماء قد تقاعسوا عن أداء أي من المهام الثلاث وأنهم لذلك لم يدعوا للمشاركة في صياغة الفقه المعاصر المرتبط بمجال التنظيم الدولي والعلاقات الدولية ، كما أبى الفقه المعاصر إلا أن يتجاهل كل ماله صلة بالتراث الفقهي الإسلامي باعتباره تقليديا وصعب الفهم ويتسم بالتعدد والاضطراب كما يرتبط بحضارة تاريخية دالت أيامها وغابت شمسها وكان من نتيجة ذلك أن خضع العالم الإسلامي المعاصر – على اتساعه – في علاقاته الدولية لقوانين وأحكام من وضع الغير يتعارض بعضها مع مبادىء الشريعة ويؤدي بعضها إلى ضياع الشخصية والهوية الإسلامية وتوائم كلها مصالح وحاجات العالم المسيحي الغربي الذي احتكر عملية صياغة هذه الأحكام والقوانين وفقا لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها ومصالحها ووضع تصوره للنظام الدولي بحيث تتطابق فعالياته مع الإدراك السياسي الغربي الذي تشكل القيم المسيحية أحد أهم عناصره الأساسية.

والحقيقة أن هذا الوضع واستمراره ليس راجعا كلية لسيطرة العالم الغربي وتحكمه في القانون الدولي المعاصر ، ذلك أن هذا التشريع – ومنذ التوقيع على ميثاق الأمم المتحدة في يونيو ١٩٤٥ – لا يزال يفسح المجال لتمثيل (النظم القانونيه الرئيسية في العالم) ويعلن أن من بين مصادره (مبادىء القانون العامة التي أقرتها الأمم المتمدنة) [(١)] ومعنى هذا أن غياب الإسهام الإسلامي في الفقه المعاصر المتعلق بالعلاقات الدولية إنما يرجع أيضا – وربما أساسا – إلى غياب أي نظام قانوني إسلامي دولي متكامل أو نظرية إسلامية في العلاقات الدولية قادرة على مخاطبة العالم (المعاصر) و (المتمدن) وهذا بدوره نتيجة مباشرة لتقاعس علمائنا عن مواصلة عملية الانتاج والابداع الفقهي ، بل وعجزهم حتى عن تقديم الفقه التقليدي الخاص بالتعامل الخارجي بلغة علمية معاصرة. ويرتبط بذلك أن بعضا ممن يدعون لضرورة فتح باب الاجتهاد اليوم يأبون إلا الفقه المتكامل والفقيه القادر على إعادة صياغة حياة المسلمين وتكوين صورة كلية للمجتمع الإسلامي بعلاقاته الداخلية والخارجية وذلك على غرار الفقه التقليدي والفقهاء المجتهدين المستقلين ولما كان الإطار الذي نعيشه يأبى أن يجود بمثل هؤلاء المجتهدين الأعلام ، فإن هذه الدعوة تكرس في النهاية ليس فقط استمرار غلق باب الاجتهاد بل وأيضا إحجام العقل المسلم عن التفكير حتى في بعض الحاجات الملحة والقضايا الجزئية العاجلة في مجال العلاقات الدولية والتي يرتبط بها مستقبل المسلمين.

وإذا كانت الفترة الأخيرة قد شهدت خروجا على هذا التصور عندما ظهرت اجتهادات جديدة جزئية في مجال العلاقات الداخلية (البنوك وشهادات الاستثمار – الأحوال الشخصية – تحديد النسل – عمل المرأة ... إلخ) فلماذا الإحجام عن ولوج باب الاجتهاد فيما يتعلق

الحالات المحتملة وتجنب الأخطار الناجمة عن المفاجأة والمباغتة ، كما أن التخطيط لمستقبل أفضل من الخضوع لظروف خططها الآخرون بما يناسب عقائدهم ومصالحهم .

(١) مادة ٩ ومادة ٣٨ من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية .

بقضايا العلاقات الدولية التي تفرضها طبيعة الإطار الدولي للمعاصر والتي لم تعرف في مرحلة الفقه التقليدي (أسلحة الدمار الشامل ، الديون ذات الفوائد ، الاحتكام إلى منظمة عالمية كالأمم المتحدة ...) ولماذا نحصر أنفسنا بين خيارين: إما الفقه الكلي أو لا فقه ؟ ولماذا نتردد في فتح باب الاجتهاد مع تقديم وسائل ضبطه كجعله جماعيا من خلال منظمات إسلامية أو مجامع فقهية تنشأ لهذا الغرض؟

على أي حال ليس هذا موضع مناقشة قضية غلق أو فتح باب الاجتهاد [1] ، ولكن يتعين القول إنه إذا كان غلق باب الاجتهاد عملا فقهيا أملته ظروف موضوعية ، فإن استخدام العقل وبذل الجهد في التفكر والتدبر والتفقه في أمور الدنيا والدين هو فرض نصت عليه الأصول بصورة مطلقة وبشكل يدعو علماء الأمة إلى ضرورة اقتحام مجال العلاقات الدولية ومواجهة قضاياه في إطار مبادىء ومقاصد الشرع ، وسيكون ذلك أفضل من الدخول في علاقات في ظل قانون دولي يغلب عليه الطابع الغربي - كما بدا واضحا خلال الحرب العراقية الكويتية - أو من الانتظار طويلا حتى يظهر الفقيه القادر على فتح باب الاجتهاد بما يملكه من قدرات تسمح له بصياغة وتقديم مذهب فقهي معاصر ومتكامل يأخذ مكانه في صياغة قواعد القانون الدولي ويساهم في عملية تطويره لصالح الدول الإسلامية.

وأخيراً فإننا نحذر كل مغامر في هذا المجال من محاولة تغليب الوضع المتردي للعالم الإسلامي في الواقع الدولي الراهن على المبدأ الشرعي ، أو السعي لتقريب الهوة بين الأحكام الشرعية المتعلقة بالعلاقات الخارجية والواقع السياسي الذي نعيشه عن طريق تأويل الأحكام حتى تخرج عن حقيقة دلالاتها ولي أعناق النصوص لكي تتطابق مع معطيات الظروف الراهنة وذلك لمجرد إظهار مسايرة الفقه الإسلامي لموكب الجماعة الدولية فإن الأحكام ستظل تكتسب شرعيتها وقوتها الإلزامية من ارتباطها بإرادة الشارع لا بإرادة المجتمع الدولي . كما أن مهمة الفقه تقتصر على استنباط الأحكام من النصوص أو على هديها وليس إصدار أحكام منفلتة عن النصوص أو ضدها.

---

(١) انفرد المذهب الحنبلي بالقول بعدم إغلاق باب الاجتهاد وبعدم جواز خلو كل عصر من مجتهد ويعتبر ذلك فرض كفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين وإلا أثموا جميعا . وبناء عليه فإن الحنابلة -والشيعة أيضا مع خلاف في التفاصيل- يعتبرون باب الاجتهاد مفتوحا دائما لكل من استأهل أن يكون مجتهدا . راجع حول ذلك : د. سالم علي الثقفي : مفاتيح الفقه الحنبلي، مرجع سابق ، ١/٤٤٨-٤٧٠ ؛ السيوطي ، تقرير الاستناد ، مرجع سابق ، ص ٣٣ ؛ د. نادية العمري : اجتهاد الرسول ، مرجع سابق ، ص ٣٤٦ .